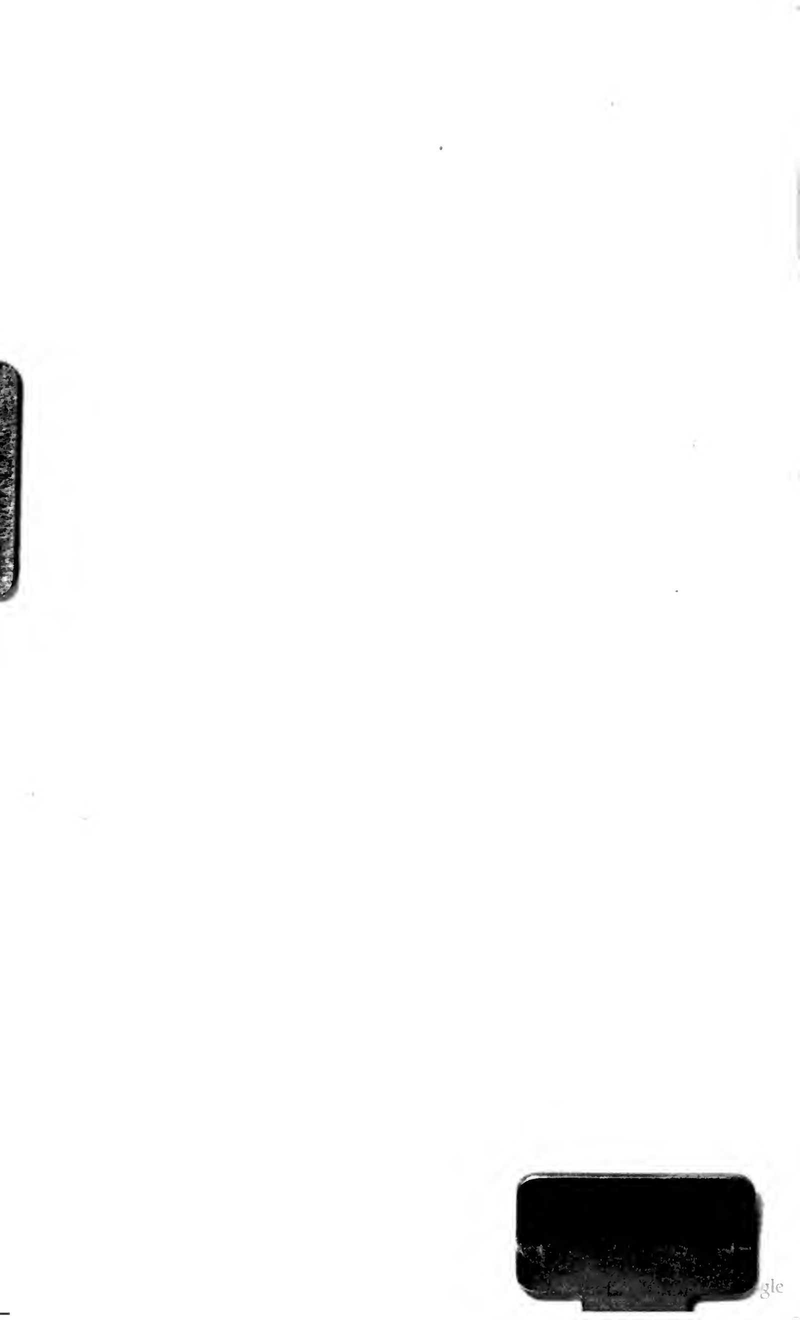
DIE RELIGION UND DIE PHILOSOPHIE IN IHRER WELTGESCHICHTLICHEN ENTWICKELUNG UND STELLUNG ZU EINANDER NACH DEN URKUNDEN DARGELEGT

August GLADISCH





Die

Religion und die Philosophie

in ihrer

weltgeschichtlichen Entwickelung und Stellung zu einander

nach den Urkunden dargelegt

von

August Gladisch,

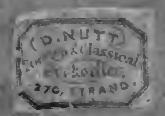
[illegible]



Breslau,

Ferdinand Hirt's Buchhandlung.

1852.





Die

Religion und die Philosophie

in ihrer

weltgeschichtlichen Entwickelung und Stellung zu einander

nach den Urkunden dargelegt

von

August Gladisch,
Direktor der Realschule zu Krotoschin, Königl. Professor,
ordentlichem Mitgliede der deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der Gesellschaft für die historische Theologie zu Leipzig.



Breslau,
Ferdinand Hirt's Buchhandlung.
1852.


BRITISH MUSEUM

Seinen Brüdern

Joseph Zech

und

Thaddäus Gladisch

in Liebe zugeeignet

vom

Verfasser.


BRITISH MUSEUM

Vorwort.

Die vorliegende Schrift enthält die einfache kurze Summe der zwanzigjährigen ausführlichen historischen Forschungen, durch welche der Verfasser unternommen hat den ganzen Stufengang der geistigen Entwickelung der Menschheit, von dem uns die bisherige Geschichtskunde nur eine sehr dunkle Anschauung und die Philosophie grossentheils nur spekulative Visionen gewährt, in der vollen historischen Bestimmtheit und Klarheit zu ermitteln, und damit das wirkliche Verständniss der Weltgeschichte zu begründen.

Seine Untersuchungen führten ihn zu dem klaren Ergebniss, dass die ganze Weltgeschichte in ihrem tiefsten Grunde und innersten Wesen eigentlich nur Geschichte der Religion ist. Dieses Ergebniss bildet den Inhalt des ersten Theiles der Schrift, welcher die verschiedenen religiösen Weltanschauungen und Grunderkenntnisse der weltgeschichtlichen Völker nach einander in dem natürlichen Stufengange des Erkennens aus den entscheidenden Urkunden darlegt, und zugleich nachweist, wie aus dem bestimmten eigenthümlichen Erkennen das gesammte eigenthümliche religiöse und sittliche, auch politische Leben der Völker ausgeflossen und einfach verständlich ist. Die Bürgschaft für die historische Richtigkeit der dargelegten Grunderkenntnisse der Völker leisten nicht blos die angeführten Urkunden und gelehrten Zeugen, sondern auch die Thatsache selbst, dass aus ihnen die Räthsel der weltgeschichtlichen Entwickelung, das Aegyptische Räthsel nicht ausgenommen, sich wirklich lösen.

Die Aufgabe des zweiten Theiles ist die durch den ersten gebotene Untersuchung: welche Bedeutung in dem Leben der Völker die Philosophie hat, indem sie neben der religiösen Volksanschauung, die sich als die eigentliche Grundlage und Angel des gesammten Volkslebens erweiset, andere, zum Theil jener ganz widerstreitende

Weltansichten entwickelt. Hier werden in dem Stufengange der Hellenischen Philosophie, wo diese Untersuchung allein vollständig hinausgeführt werden kann, folgende wundersame Thatsachen urkundlich aufgedeckt: erstens, dass die Weltansicht, welche Pythagoras aufgestellt, und die Lebensordnung, in der er sie sittlich zu verwirklichen versucht hat, in ihrem Prinzip und in allem Grundwesentlichen völlig dieselbige gewesen ist mit der Weltansicht und der Lebensordnung der alten Schinesen; zweitens, dass die Weltansicht des Herakleitos ebenso völlig dieselbige gewesen ist mit der Zoroasters oder der alten Baktrer, Meder und Perser; drittens, dass die Lehre der Eleaten in gleicher Weise völlig dieselbige gewesen ist mit derjenigen der Indischen Wedantinen, sowohl in ihrem Kern und Stamm, als in ihren Aesten und Auswüchsen; viertens, dass es sich ganz ebenso verhält mit der Weltansicht des Empedokles und der alten Aegypter; fünftens, dass die Grunderkenntniss des Anaxagoras in gleicher Weise übereinstimmt mit der Lehre der alten Israeliten oder des Alten Testaments; endlich, dass in den Lehren des Sokrates, Platon und Aristoteles, mit denen sich die Geschichte der Hellenischen Philosophie vollendet, nur das Bewusstsein, welches der Kunstreligion und dem gesammten eigenthümlichen Leben des Hellenischen Volkes zu Grunde liegt, sich wissenschaftlich verklärt hat. Nachdem auf diesem Wege in Hellas die Bedeutung und das Gesetz der Geschichte der Philosophie ermittelt ist, wendet sich die Betrachtung zur Untersuchung der Christlichen Philosophie von Cartesius bis zur neusten Zeit, um in ihr dasselbe Gesetz der Entwickelung aufzuweisen, und damit schliesslich den Widerstreit aufzuklären, in welchem diese gerade jetzt, auf ihrer Hegelschen Stufe, sich mit der Christlichen religiösen Weltanschauung und Lebensordnung befindet.

In diesem Widerstreite zwischen den Lehren der Philosophie, die jetzt Gemeingut fast der Mehrheit der Gebildeteren geworden sind, und der Christlichen religiösen Weltanschauung, welche die wirkliche Grundlage und Angel unseres gesammten Christlichen Lebens bildet, erblickt der Verfasser die eigentliche tiefste Quelle der ganzen geistigen Gährung und politischen Wirren unserer Zeit. Daher erachtet er die Aufklärung dieses Widerstreites nicht blos für eine wichtige wissenschaftliche Aufgabe, sondern zugleich für das Problem der Zeit. Ob ihm diese Aufklärung überzeugend gelungen, darüber hat die gründliche Prüfung Derjenigen zu ent-

scheiden, die mit den Gegenständen und Vorlagen ins Genauere vertraut sind. Ist dies, wie er glauben muss, der Fall, so wird die klare Einsicht in die wirkliche Beschaffenheit und den nothwendigen Gang der Dinge freilich diesen selbst nicht ändern, aber vielleicht doch Manchen, der über denselben durch die Zeitphilosophie in Täuschung befangen ist, zur Besonnenheit zurücklenken, mindestens Diejenigen, die über unsere Zukunft bekümmert sind, beruhigen.

Das ist im Wesentlichsten der Inhalt und das Ziel der Schrift, in welcher der Verfasser, zur leichteren Auffassung und Uebersicht des ganzen Stufenganges der weltgeschichtlichen Entwickelung, sich fast durchweg auf die Darlegung nur des Entscheidenden und Grundwesentlichen beschränkt hat. Freilich hat er desshalb an vielen Stellen auf die besonderen Abhandlungen verweisen müssen, in denen die Thatsachen von ihm ausführlich ins Einzelne entwickelt sind. Da diese Abhandlungen sich grösstentheils in Zeitschriften zerstreut befinden, so wird Manchem, der ins Genauere eingehen will, die nachstehende vollständige Nachweisung derselben willkommen sein:

1) Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte, Erste Abtheilung: Die Pythagoräer und die alten Schinesen; Zweite Abtheilung: Die Eleaten und die alten Indier. Posen, Heine, 1844. 8°.

2) Ueber den vermeintlichen Ausspruch des Herakleitos: παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου, in der von Bergk und Cäsar herausg. Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1846, No. 121 u. 122. Da gegen diese Abhandlung von den Herausgebern der Zeitschrift, im Jahrg. 1847, Nr. 4 u. 5, Widerspruch erhoben wurde, aus dem hervorging, dass ihnen die eigentliche Grundansicht des Philosophen nicht bekannt war, so folgte darauf:

3) Die Grundansicht des Herakleitos, nach den Bruchstücken seines Werkes und den Zeugnissen des Alterthums, in derselben Zeitschrift, Jahrg. 1848, No. 28, 29 u. 30. Inzwischen erschien:

4) Das Mysterium der Aegyptischen Pyramiden und Obelisken, Halle, Schmidt, 1846. 8°. und, wodurch die hier noch unzureichend begründete Erklärung der Obelisken und Pyramiden zur urkundlichen Sicherheit erhoben wurde:

5) Empedokles und die alten Aegypter, in den von Dr. L. Noack herausg. Jahrbüchern für spekulative Philosophie u. s. w., Jahrg. 1847, Heft IV, No. 33. u. Heft V, No. 41. Daraus erschien als kurzer Abriss mit einer Ergänzung: Die entschleierte Isis, insbesondere die Bedeutung der Obelisken und Pyramiden bei den alten Aegyptern, vor dem Ersten Jahresbericht über die Realschule in Krotoschin 1849. Endlich:

6) Anaxagoras und die alten Israeliten, in der von Dr. Niedner herausg. Zeitschrift für die histor. Theologie, Jahrg. 1849, Heft IV, No. XIV.

Krotoschin, d. 1. Febr. 1852.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wenn der scharfe Gegensatz und Widerspruch, welcher sich dermalen zwischen der religiösen Lehre und Weltanschauung, der historischen Grundlage unseres gesammten Christlichen Lebens, und zwischen der Philosophie herausgestellt hat, mit Recht als die eigentliche tiefste Quelle der geistigen Gährung unserer Zeit erkannt wird: so ist es ganz begreiflich, dass, um das Hervortreten dieses Widerspruchs zu erklären und die wahrscheinliche Lösung desselben vorauszusehen, das Wesen der Religion und der Philosophie und das natürliche Verhältniss beider zu einander von den verschiedensten Standpunkten untersucht und beleuchtet wird; nur darüber muss man sich verwundern, dass die Untersuchung gerade auf demjenigen Boden von den Wenigsten unternommen wird, auf welchem allein die volle Aufklärung und zwingende Entscheidung der Streitfragen gefunden werden kann, auf dem Boden der Geschichte. Die Religion und die Philosophie sind doch wahrlich nicht blosse abstrakte Begriffe, welche von der denkenden Vernunft a priori festgestellt werden könnten, sondern wirkliche historische Gestalten. Es handelt sich ja doch nicht um eine utopische Religion und utopische

Philosophie und um deren versöhnliches oder unversöhnliches Verhältniss zu einander, sondern darum, was die wirkliche historische Religion, was die wirkliche historische Philosophie ihrem unterscheidenden Wesen nach seien, wie diese in der Wirklichkeit jedes Volkslebens und insbesondere des unserigen sich zu einander verhalten, und woher der wirkliche Widerspruch entspringe, in welchem beide sich zur Zeit, auf dieser bestimmten Stufe unserer geistigen Entwickelung, befinden. Desshalb ist es ein völlig müssiges und fruchtloses Thun, sich aus eigener Phantasie oder auch aus eigenem spekulativen Denken einen Begriff der Religion und einen Begriff der Philosophie zu machen, und nach den also gewonnenen Begriffen das obwaltende Zerwürfniss beider historischen Mächte erklären und die endliche Schlichtung desselben voraussehen zu wollen. Wie die Begriffe, welche Dieser oder Jener, er sei Hegel oder Ludwig Feuerbach oder wer immer, aus sich heraus von dem unterscheidenden Wesen der Religion und der Philosophie sich bildet, sich zu einander verhalten, ob einander durchaus feindlich oder versöhnbar, ist in hohem Grade gleichgiltig. Auf solchem Wege wird in der Sache selbst Nichts aufgeklärt und entschieden, sondern nur die subjektive Meinung ausgesprochen, die Jemand sich von der Streitsache bildet, ohne die wirklichen Akten einzusehen und zu kennen. Freilich aber ist es unvergleichlich müheloser, aus seinem eigenen Denken oder Phantasiren tief und geistvoll klingende Meinungen und Orakel zu entwickeln, als in die nüchterne und gründliche Untersuchung der wirklichen Akten einzugehen, die das ungeheure Volumen beinahe der ganzen Weltgeschichte umfassen. Denn um die wirkliche historische Natur der Religion und der Philosophie und die wirkliche historische Stellung beider zu einander wahrhaft zu ermitteln, ist es unerlässlich, sich eine genauere und tiefere Kenntniss mindestens aller Hauptreligionen und aller Hauptsysteme der Philosophie zu erwerben, und insbesondere den ganzen geistigen Prozess der Volksleben, in denen die Philosophie neben der Religion eine stufenmässige

Entwickelung und Vollendung gewonnen hat, ausführlich und gründlich zu erforschen. Nur so lässt sich mit voller Gewissheit ermitteln und als klare Thatsache feststellen, erstens: was die eigentliche Angel aller Religion, was die eigentliche Angel aller Philosophie sei; ob das tiefste Problem beider Eines und dasselbige sei, die Erkenntniss der Wahrheit, so dass sie es nur in verschiedener Form der Anschauung lösen, oder ob beide von Grund aus einander entgegengesetzt und widerstreitend; ferner welche Geltung die Religion, welche Geltung die Philosophie in dem Gesammtleben jedes Volkes behaupte; ob es begründet sei, was Viele jetzt beständig versichern, dass die Philosophie eines Volkes auf ihren verschiedenen Stufen der Entwickelung nur das in der Zeit verschiedene innerste Bewusstsein desselben ausspreche, oder ob sie ihren eigenen von dem Gesammtbewusstsein des Volkes unabhängigen Gang gehe; ob der Widerstreit, in welchen sie gegen die religiöse Anschauung des Volkes tritt, etwa aus ihrer der Religion entgegengesetzten Natur entspringe, oder nur daraus, dass sie gerade auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwickelung eine der religiösen Lehre widerstreitende Ansicht der Dinge gewinnt; ob sie da mit ihrer widerstreitenden Ansicht über die religiöse Erkenntnissstufe des Volkes hinausgeschritten sei, oder im Gegentheile dieselbe noch nicht erreicht habe, sondern von einem niedrigeren Standpunkte des Erkennens gegen den ihr noch unbegreiflichen höheren die Feindschaft erhebe; u. s. f. Dies alles kann offenbar aus keinem philosophischen Systeme, sei es Hegels oder Schellings oder jedes Anderen, sondern allein aus der Geschichte aufgeklärt und entschieden werden; was die Weltgeschichte, die den ganzen Prozess der religiösen und philosophischen Entwickelung der Menschheit und jedes Volkes nach höchster göttlicher Vollmacht und Vorschrift selber vollbringt, darüber aussagt, ist die Erklärung und Entscheidung in letzter unfehlbarer Instanz, ist in Wahrheit das Gottesurtheil. Dieses Gottesurtheil wollen wir daher vernehmen, damit nicht ferner die Menschen mit

ihren täuschenden leeren Meinungen, anstatt uns die Zeichen der Zeit wahrhaft zu deuten, uns nur das Gewirre des Lebens vermehren. Wir wollen aber hier die angeführten Hauptpunkte nicht einzeln für sich untersuchen, sondern lieber einfach den ganzen wirklichen Entwickelungsgang der Menschheit und in ihm die wirkliche Stellung der Religion und der Philosophie zu einander im Zusammenhange betrachten; dabei werden all die angeregten Fragen von selbst ihre klare und thatsächliche Beantwortung finden.

Erster Theil.

Der ganze Entwickelungsgang der Menschheit.

Das gesammte Leben der Menschheit, das da auf der Bühne der Weltgeschichte sich entfaltet, bildet ohne Zweifel ein einziges grosses Drama der Entwickelung des Menschengeistes, in welchem die verschiedenen Völker, wie sie nach und neben einander auf der Bühne hervortreten, nur die verschiedenen Akte darstellen. Daher müssen wir, wenn wir all die einzelnen Akte, die weltgeschichtlichen Volksleben, recht verstehen wollen, zuerst den eigentlichen Sinn des ganzen Drama's kennen und wissen, um was es sich in ihm handelt und worauf es hinausgeht. Und dies erfahren wir leicht, wenn wir uns den Helden schärfer ansehen, der das Ganze in Bewegung setzt und ausführt. Der Held ist ohne Widerrede der Eine denkende und schaffende Menschengeist. Dessen letztes Ziel aber, gleichsam der magnetische Pol, nach welchem all sein Denken und Schaffen, seine theoretische und praktische Thätigkeit, sei es auch mit grösserer oder geringerer Deklinazion, gerichtet ist, ist offenbar die Wahrheit, diese zu erkennen und sittlich zu verwirklichen im Leben. Demnach kann die ganze Geschichte der Menschheit, ihrer innersten tiefsten Bedeutung nach, aufgefasst werden wie ein Planetensystem der weltgeschichtlichen Völker, welche allesammt um die Eine ewige und allerheiligste Sonne, um die Wahrheit, sich bewegen, die einen in kleinerem, die andern in grösserem Abstande, aber keines so entfernt, dass es nicht beleuchtet und erwärmt würde von ihren Strahlen. Die Wahrheit ist die Eine gemeinschaftliche Sonne, um welche sie alle in näheren oder entlegneren Bahnen kreisen; aber die bestimmten Erkenntnisse der Wahrheit, die bestimmten eigenthümlichen Anschauungen oder Offenbarungen von dem Urwesen, dem Ursprunge und der Natur aller Dinge, kurz, die bestimmten Gottesbegriffe, das sind die eigenen Axen, um welche sich diese Planeten drehen, die Angeln ihres ganz

verschiedenen und wunderbar eigenthümlichen religiösen und sittlichen Lebens. Desshalb müssen wir, wenn wir die Weltgeschichte in ihren Angeln erfassen wollen, all die bestimmten Begriffe der weltgeschichtlichen Völker von der Wahrheit und das verschiedene religiöse und sittliche Leben, welches sie daraus entwickelt haben, nach einander in ihrem Stufengange betrachten, von der Kindheit des Bewusstseins bis hinauf zum Altare des Christenthums. Die Hauptstufen aber, in denen das gesammte Leben der Menschheit sich entfaltet, wenn wir nur diejenigen weltgeschichtlichen Völker, die eine grundeigenthümliche Erkenntniss und Sittlichkeit darstellen, nur die wirklichen Planeten unseres geistigen Sonnensystems, in Betracht nehmen, dagegen die anderen, welche mit diesen mehr oder weniger verwandt sind oder sich an sie anschliessen, als blosse Trabanten übergehen, sind folgende: Zuerst das alte Morgenland, der Morgen der Weltgeschichte, entwickelt sich in die fünf grundeigenthümlichen Stufen der Erkenntniss und Sittlichkeit, die Schinesische, die Zoroastrische oder die der alten Baktrer, Meder und Perser, die Indische, die Aegyptische und die Israelitische; darauf eröffnet sich eine neue Phase der Entwickelung des Menschengeistes in den beiden sogenannten klassischen Völkern, den Hellenen und den Römern; endlich erscheint die Christliche Offenbarung und das Christenthum, in welchem sich die Lebensgeschichte der Menschheit vollendet. Das ist in kürzester Uebersicht das ganze Drama der Weltgeschichte, welches wir jetzt in seinen einzelnen Akten durch die drei grossen Aufzüge, das alte Morgenland, das klassische Alterthum, das Christenthum, genauer betrachten wollen.

A. Das alte Morgenland.

Die geistige Entwickelung des alten Morgenlandes, welche gegen die des klassischen Alterthums, wie sich weiterhin zeigen wird, eine grundwesentliche Verschiedenheit offenbart, vollendet sich in den genannten fünf Hauptstufen, die wir nach ihrem inneren Zusammenhange und Fortschreiten in folgender Ordnung zu betrachten haben: zuerst die Schinesische Stufe, welche uns gleichsam die Kindheit des Menschengeschlechtes darstellt, dann die Zoroastrische oder die der alten Baktrer, Meder und Perser, dann die Indische, dann die Aegyptische, und endlich die Israelitische, die Krone der gesammten Morgenländischen Entwickelung.

1. Die alten Schinesen.

Die Stufe der Erkenntniss und des sittlichen Lebens, auf welcher wir in der Urzeit und zum Theil noch jetzt die Schinesen erblicken, ist ohne Zweifel der Anfang oder die Kindheit der Entwickelung des Menschengeistes. Dies erhellt mit voller Sicherheit nicht etwa daraus, weil die Schinesen selber behaupten, dass sie das allerälteste Volk auf der Erde seien (denn das wäre für sich allein ohne sonderliches Gewicht, da auch noch andere alte Völker den gleichen Anspruch erheben), sondern aus der ganzen Beschaffenheit der Schinesischen Bildung selbst, in welcher wir auf allen Seiten das klare Gepräge der Urbildung vor Augen haben. Nämlich erstens die Sprache, die älteste und sicherste Urkunde des Volkes, ist unbestreitbar **die Ursprache**. Die Wörter der Schinesischen Sprache sind ganz einfache einsylbige Laute: Ma, Pa, Ta, Ho, Zi, Fan, Kang', Tung', u. s. w., noch ohne jede schwierigere Verknüpfung mehrer Konsonanten, wie Bl, St, Kn, Schm, u. a., auch noch ohne R, gleich den ersten Lauten unserer Kinder. Denn gerade so sprechen auch unsere Kinder in der ersten Zeit, wo sie weder mehre Konsonanten zu verschmelzen, noch das R hervorzubringen vermögen, und verwandeln z. B. das Wort Blau in B'au, Stein in 'tein, Knie in 'nie, Schnee in 'nee, Ring in 'ing, u. s. f. Dabei ist auch die Schinesische Satzbildung noch eine blosse Nacheinanderstellung der Laute ohne alle Deklinazion und Konjugazion, z. B. wâng' jèn schùi, wörtlich: König trinken Wasser, d. h. der König trinkt oder trank Wasser; fú mù záï jeú, wörtlich: Vater Mutter drin Garten, d. h. der Vater und die Mutter sind oder waren im Garten. Ganz ebenso geschieht auch die erste Satzbildung unserer Kinder, welche z. B. sagen: Onk' (Onkel) t'ink (trinken) Bie' (Bier), d. h. der Onkel trinkt oder trank Bier, u. dgl. m. Von dieser Beschaffenheit der Schinesischen Sprache kann sich Jeder aus den Schinesischen Sprachlehren von Abel-Remüsat und von Endlicher überzeugen. Zweitens auch die Schrift der alten Schinesen ist augenfällig **die Urschrift**, deren sich die ersten Menschen, vor der Erfindung der Buchstaben, nothwendig bedienen mussten: Abbildung der Vorstellungen z. B. des Baumes durch die Figur des Baumes, des Menschen durch die Figur des Menschen, des Lichtes und Leuchtens durch die verbundenen Figuren der Sonne und des Mondes, des Bittens und Flehens durch die Figur eines in gebückter bittender Stellung dastehenden Menschen, der Zuneigung und Liebe durch die Figur des Herzens, u. s. f. Denn solche Bilder der Vorstellungen sind die Schinesischen Schriftcharaktere ursprünglich, indem sie erst durch allmähliche Ver-

wischung der Aehnlichkeit der Figur mit dem Vorgestellten ihr jetziges Aussehn erhalten haben. Auch darüber kann sich Jeder aus den angeführten Schinesichen Sprachlehren überzeugen. Abel-Remüsat schreibt ausdrücklich: „Die ältesten Schinesischen Schriftcharaktere waren grobe Zeichnungen sinnlicher Gegenstände, wie folgende:" und er stellt uns einige derselben vor Augen. Noch mehre werden uns in den bekannten Abhandlungen der Jesuiten aus den ältesten Schinesischen Urkunden mitgetheilt. Dort bemerkt der Pater Cibot, ein geborner Schinese: er besitze selber eine alte Ausgabe des heiligen Volksbuches J-king, welche in solcher Bilderschrift bestehe, so dass darin z. B. ein Vogel bezeichnet sei durch die Figur eines Vogels, ein Gefäss durch die Figur eines Gefässes, u. s. f.[1]) Drittens auch der Staat der alten Schinesen, welcher im Grundwesentlichen noch jetzt wenig verändert fortbestehet, ist ohne Zweifel der Urstaat: eine „Grosse Familie", tá kiâ, die einem gemeinschaftlichen „Grossen Vater", tá fú, dem Himmelssohne, dem Vertreter des ersten Vaters als des ersten vom Himmel eingesetzten Herrn oder Königs über seine Kinder und Kindeskinder, untergeben ist. Diese Verfassung, nach Amiot's ganz treffendem Ausdrucke: „ein Volk von Kindern, die einem Vater gehorchen," ist der Urstaat auch nach der Schinesen eigenem klaren Wissen und Wollen; denn die Schinesischen Gelehrten sagen ausdrücklich: „Der erste Fürst war ein Vater, welcher

---

[1]) Abel-Rémusat, Grammaire chinoise p. 1: Les plus anciens caractères chinois étaient des dessins grossiers d'objets matériels, tels que ceux-ci: etc. Cibot, Mémoires des Missionnaires de Pekin T. IX., p. 297: Qu' on jette les yeux sur les plus anciens monumens, on y verra un assez grand nombre de caractères, où l'on distinguera très-bien des figures humaines, des animaux, des vases, etc. Toutes ces images sont employées comme caractères, dans l'édition de l' Y-king en kou-wen, que j'ai entre les mains, et dans le sens naturel qu'elles présentent, un oiseau signifiant un oiseau, un vase signifiant un vase. Pour les figures symboliques destinées à représenter les choses spirituelles, comme l'ame, intellectuelles, comme les nombres, abstraites, comme la beauté, morales, comme le bien et le mal, etc., étant réellement arbitraires dans leur institution, elles ne pouvoient les représenter que metaphoriquement, allégoriquement, indirectement, etc., en tant que signes de l'idée que la convention y a attachée. Cependant il est remarquable que presque tous ces symboles ont été tracés d'après des objets sensibles, qui ont quelque rapport avec ce qu'ils signifient, et ne sont point comme les signes des chymistes, des figures tracées par la caprice, qui ne signifient une chose plutôt que l'autre, que parce qu'on l'a voulu. La figure de coeur, par exemple, qui est le symbole d'affection, d'amour, a une certaine analogie, sinon physique, du moins idéale, avec cette signification. Vgl. meine Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte, I. Abtheilung: Die Pythagoräer und die Schinesen, S. 27 f. und dort die Steindruckblätter.

über seine Kinder, dann über seine Enkel und Urenkel herrschte;" und der berühmte Himmelssohn Kang-hi selber schreibt: „Je mehr ich über die Gründe nachgedacht habe, welche die Himmelssöhne des Alterthums bestimmten, das Reich durch die kindliche Ehrfurcht zu regieren, desto mehr habe ich eingesehen, dass es geschah, um die Herrschaft auf ihren ersten Ursprung zurückzuführen und sie bei ihrer Angel zu erfassen." Dabei lehren die Schinesen auch als den bestimmten Begriff der Grossen Familie oder ihres Staates ausdrücklich die sân kâng oder „die drei Grundverhältnisse:" kiûn tschîn d. h. Herr und Diener, fú zö d. h. Vater und Kinder, fû fú d. h. Gatte und Gattin, dieselben drei Grundverhältnisse, welche Aristoteles in seiner Staatslehre als den Begriff des Urstaates erkennt, indem er wörtlich schreibt, wie folgt: die Familie sei der Urstaat, „die ersten und einfachsten Bestandtheile der Familie aber Herr und Diener, Gatte und Gattin, Vater und Kinder." [1]) Endlich stellen

---

[1]) Amiot, Mém. d. Miss. T. XI., p. 547: C'est un peuple d'enfans soumis à un père. Cibot ib. T. IV., p. 2: Toutes les Provinces, quelque nombreuses et quelque immenses qu'elles soient, ne font plus qu'une grande Famille dont l'Empereur est „le Père et la Mère," comme disoient les Anciens. Li-ki ib. T. IV., p. 26: „L'Empereur ne traite aucun de ses sujets en étranger, et n'est traité en étranger chez aucun de ses sujets. Quand il va chez quelqu'un, il monte par l'escalier de l'orient et s'assied à la première place, pour nous apprendre qu'il est le Père commun, et que tout lui appartient dans la grande famille de l'Empire." Hiao-king ib. T. IV., p. 46: „Les rapports immuables de père et de fils découlent de l'essence même du Tien, et offrent la première idée de Prince et de sujet." Commentaire du Hiao-king ib. p. 47: „Le premier souverain fut un père qui régnoit sur ses enfans, puis sur ses petits-fils et arrière-petits-fils." Kang-hi ib. T. IV. p. 77: „Plus j'ai réfléchi sur les principes qui avoient déterminé les Empereurs de l'antiquité à gouverner l'univers par la Piété Filiale, plus j'ai compris que c'étoit pour rapprocher le gouvernement de sa première origine, et s'attacher à ce qui en est l'essence." Amiot ib. T. II., p. 175 suiv: Les San-kang ou les trois Sujets Généraux d'attribution, si je puis employer ces termes, sont les devoirs auxquels se réduisent toutes les obligations que les hommes vivant en Société, ont à remplir les uns envers les autres. Le caractère Kang, pris dans le sens naturel, désigne la principale corde d'un filet, cette corde à laquelle aboutissent toutes les autres, ainsi que les cordons, filamens et tout le reste: pris allégoriquement, il désigne les Trois sujets généraux d'attribution, ou les trois Kang. Le premier des devoirs de l'homme sociable est celui qui est appelé Kiun-tchen, c'est-à-dire devoir de relation entre les Souverains et les Sujets, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, entre les supérieurs et les inférieurs, etc. Le second est appelé Fou-tsée, c' est-à-dire devoir des Pères envers leurs enfans, et des enfans envers ceux dont ils tiennent la vie, etc. On nomme le troisième Fou-fou, pour désigner les obligations que contractent l'Homme et la Femme, en s'unissant par les lieus d'un légitime mariage; car le premier caractère Fou signifie Epoux, et le second caractère

auch die Schinesischen Städte und Dörfer noch heute selbst dem äusserlichen Anblicke die erste Stufe der Bildung dar, nämlich in ihrer Urbauart, in ihren Zelthäusern, welche augenfällig zurückweisen in die Urzeit, wo der Mensch zuerst aus dem rohen Nomadenleben überging zum Ackerbau in die ruhige staatliche Ordnung:

„Und in friedliche feste Hütten
„Wandelte das bewegliehe Zelt."

Das Schinesische Zelthaus ist in der That das nur zur festen Wohnung umgewandelte bewegliche Zelt des uranfänglichen Nomaden. Auch begehen die Schinesen noch jetzt eben im Hinblicke auf jene Urzeit die bekannte hohe Feier des Ackerbaues, bei welcher der erhabene Himmelssohn mit eigener Hand den Pflug führt und ehrt, aus dessen Furchen das festgeordnete Staatsleben erblüht ist und sich erhält[1]). So erweist die Bildungsstufe der alten Schinesen sich in ihrer ganzen Beschaffenheit, in Ursprache, Urschrift, Urstaat und selbst Urbauart, augenfällig als die erste in der Stufenleiter der Entwickelung des Menschengeistes oder als die Kindheit des Menschengeschlechtes; daher wir rechtmässig mit ihr unsere Betrachtung eröffnen.

Jetzt untersuchen wir, wie der Mensch im Anfange das Problem gelöst hat, welches die eigentliche Angel der gesammten weltgeschichtlichen Entwickelung und daher auch den Mittelpunkt unserer Betrachtung bildet: wie er in der Kindheit seines Bewusstseins die Wahrheit erkannt, oder den Ursprung und die Natur aller Dinge erklärt hat. Hier müssen wir, um all die ältesten Völker des Morgenlandes aus dem Grunde zu verstehen, uns zuvörderst die Stellung recht vergegenwärtigen, in welcher sie sich zu dem Problem befanden. Ihnen allen war bereits die klare Einsicht gemeinsam, dass die unendliche Vielheit des Daseienden, die wir in dem Namen der Welt begreifen, aus Einem Urwesen müsse entsprungen sein; dabei kannten sie aber den Gedanken noch nicht, der erst im Christlichen Bewusstsein aufgegangen ist, dass das Eine Urwesen ein unkörperlicher reiner Geist sei, welcher die Welt mit Allem, was da

---

Fou signifie Epouse. C'est, disent les Chinois, par la pratique exacte de ces trois Kang et de tous les devoirs qu'ils imposent, que l'homme est distingué de la brute. Vgl. San-tsi-king p. 127. ed. Montucci. Dazu Aristot. Polit. I., 3: πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας· δεσπότης καὶ δοῦλος, καὶ πόσις καὶ ἄλοχος, καὶ πατὴρ καὶ τέκνα. Vergl. meine Einleitung in d. Verst. d. Weltgesch S. 109 ff.

[1]) S. Mém. d. Miss. T. III., p. 499 suiv. T. X, p. 180: Agriculture. Vgl. Schiller: Das Eleusische Fest.

ist, aus dem Nichts hervorgerufen habe. Dessbalb mussten sie die Weltschöpfung nothwendig entweder als Entwickelung des Urwesens aus seiner Einheit in die sichtbare Vielheit des Daseienden denken, oder als Umwandelung desselben aus seinem Ursein in Anderssein und in die Vielheit, oder sie mussten, wenn sie das Urwesen als ein durchaus einfaches und zugleich unwandelbares Seyn erkannten, die Weltschöpfung und die sichtbare Vielheit des Daseienden leugnen; konnten sie aber dies alles nicht, so blieb ihnen nur noch übrig, einen uranfänglichen Dualismus der Gottheit als eines ewigen und unwandelbaren reinen Geistes und der natürlichen Stoffe, aus denen die Welt gebildet ist, neben der Gottheit anzunehmen. So mussten jene ältesten Völker, da sie den Christlichen Gedanken der Welterschaffung aus dem Nichts nicht kannten oder nicht zu fassen vermochten, das höchste Problem nothwendig lösen, und so lösten sie es laut den vorliegenden Urkunden in der That.

Zuerst die alten Schinesen erklärten die Weltschöpfung in der einfachsten, aber freilich auch oberflächlichsten Weise also: dass die unendliche Vielheit der Dinge, die wir wahrnehmen, entstanden sei aus Einem, gleichwie die unendliche Vielheit der Zahlen entstehe aus dem Eins. Der Ursprung aller Zahlen aus dem Eins wurde ihnen das Bild von dem Ursprunge aller Dinge aus dem Einen Urwesen oder der Gottheit, welche sie daher als thiân oder táï-ĭ, d. h. als „das Ur-Eins,“ dachten und so in ihrer Figurenschrift darstellten, wie Abel-Remüsat und jedes Schinesische Wörterbuch bezeuget [1]). Sie hatten dieselbe Grundanschauung, welche auch noch Johann Angelus auf dem Christlichen Standpunkte also ausspricht:

„Die Zahlen alle gar sind aus dem Eins geflossen,
„Und die Geschöpf' zumal aus Gott dem Eins entsprossen [2]).“

Denn offenbar war den alten Schinesen die Erklärung des Ursprunges der Dinge durch den Ursprung der Zahlen anfänglich nicht mehr, als eine blosse Verbildlichung; indem sie diese Verbildlichung aber festhielten und in's Bestimmtere entwickelten, verwandelten sie die Zahlen, da sie in ihnen die einfachste Lösung des Problems zu erblicken glaubten, aus blossen Bildern der Dinge unvermerkt in die Dinge selbst. In's

---

[1]) Abel-Rémusat Essai sur la langue et la littérature chinoises p. 69 erklärt den Charakter thiân, die höchste Gottheit, ausdrücklich als première unité, gemäss seinen Bestandtheilen: ĭ, Eins, und tá, gross, erhaben, höchst.

[2]) Johann Angelus Cherubinischer Wandersmann V., 2.

Bestimmtere nämlich erklärten sie den Ursprung der Zahlen und der Dinge, wie folgt: Auf der einen Seite begriffen sie alle Zahlen in dem Gegensatze des Ungeraden und des Geraden, und auf der anderen Seite alle Dinge in dem Gegensatze des Himmels und der Erde oder des Himmlischen und des Jrdischen; nun dachten sie sich den Gegensatz des Ungeraden und des Geraden, durch welchen alle Zahlen hervorgehen, uranfänglich in dem Eins, insofern dieses sowohl ungerade als gerade sei, enthalten; und demgemäss liessen sie auch den Gegensatz des Himmels und der Erde oder des Himmlischen und des Jrdischen, welcher ihnen, mit dem Ungeraden und dem Geraden in Eine Vorstellung zusammenfliessend, die beiden Alles hervorbringenden Prinzipien jang und jen darstellte, in dem Ur-Eins, dem Urwesen, enthalten sein und bei der Weltschöpfung nur aus ihm heraustreten. Aus dieser Anschauung schreibt der Schinesiche Philosoph und König Hoai-nan-zö mit ausdrücklichen Worten, nach Amiot: „Das Eins, insofern es nur Eins, vermöchte nichts zu erzeugen; aber es erzeugt Alles, insofern es in sich die beiden Prinzipien (nämlich jang und jen, das Ungerade und das Gerade, oder Himmel und Erde) enthält, deren Zusammenstimmung und Vereinigung Alles hervorbringt“ [1]). So erklärten die alten Schinesen die Entstehung des Himmels und der Erde oder aller Dinge nach dem Vorbilde der Entstehung des Ungeraden und des Geraden oder aller Zahlen, als Entwickelung aus dem Ur-Eins, welches den Gegensatz des Ungeraden und des Geraden oder, was in ihrer Anschauung Dasselbe, des Himmels und der Erde uranfänglich der Kraft nach oder, wie Aristoteles sagen würde, δυνάμει in sich enthalten habe. Das Eins, die Urquelle aller Zahlen, galt ihnen für die Urquelle aller Dinge; der Gegensatz der Zahlen, das Ungerade und das Gerade, für den Gegensatz der Dinge; und der Umfang der Zahlen, die Zehnheit für den Umfang der Dinge; denn weil die Zahlen erschöpft sind in der Zehnheit, indem alle weiteren Zahlen nur durch Wiederholnng oder Vervielfachung der Zehn hervorgehen, so betrachteten sie auch das ganze Weltall als eine Alles umfassende Zehnheit, wie selbst in der Schinesischen Figurenschrift vor Augen liegt, in welcher die Gesammtheit aller Dinge ausdrücklich als Alles um-

---

[1]) Amiot l. c. T. VI., p. 118: „Le principe de toute doctrine, dit Hoai-nan-tsée, est Un. Un, en tant que seul, ne saurait engendrer; mais il engendre tout, en tant qu'il renferme en soi les deux principes, dont l'accord et l'union produisent tout.“ Vgl. eb. T. IX., p. 314 T. II., p. 193 pl. X. u. s.

fassende Zehnheit abgebildet wird [1]). Aber wie nun dachten sie die sichtbare Weltordnung selbst und in ihr den ganzen Prozess alles Entstehens? Sie leiteten alles Werden und Gedeihen in der Welt her aus dem harmonischen Verhalten und Zusammenwirken des Himmels und der Erde oder des Himmlischen und des Irdischen, überhaupt der beiden Prinzipien jang und jen; dabei hatten sie bei der genaueren Untersuchung des Wesens der Musik entdeckt, dass in ihr alle Harmonie auf Verhältnissen ungerader und gerader Zahlen beruhet, die ihnen eben den Himmel und die Erde oder das Himmlische und das Irdische, die beiden Prinzipien jang und jen, verbildlichten; daher betrachteten sie die ganze Weltordnung und den grossen Prozess alles Entstehens durch die Jahresperioden als eine wirkliche Weltmusik, die sie in den harmonischen Verhältnissen der Himmel und Erde und alles Himmlische und Irdische verbildlichenden ungeraden und geraden Zahlen darstellten. Der gelehrte Pater Amiot, welcher mit der Wissenschaft der Musik sehr wohl vertraut ist, zeigt uns aus den Schinesischen Urkunden, wie auch gegenwärtig noch die Schinesen den ganzen Jahresprozess durch die zwölf Monde als die Entwickelung einer grossen Oktave in zwölf halben Tönen anschauen [2]). In einer anderen aus dem grauesten Alterthum herstammenden Auffassung der Weltmusik, welche uns der gelehrte Musiker Roussier aus dem Werke des Li-kuang-ti mittheilt, das sich handschriftlich in Amiots Uebersetzung auf der königlichen Bibliothek zu Paris befindet, ist der ganze Jahresprozess urkundlich dargestellt, wie folgt; wobei die Namen links die zwölf Monde und zugleich die zwölf Doppelstunden ausdrücken, in welche die Schinesen die Gesammtheit des Tages und der Nacht eintheilen, die Namen rechts aber die entsprechenden Töne bezeichnen:

---

[1]) Amiot l. c. T. XIII, p. 127: Les Egyptiens ont représenté l' Univers par un serpent roulé en forme de cercle, et les Chinois le représentent par un caractère composé de trois croix posantes sur une ligne horizontale, ou jointes par une transversale commune; et ce caractère est appelé Ché, qui signifie dix. Er bemerkt dazu Note 2: Anciennement on écrivoit ce mot de quatorze manières. Ces quatorze caractères se lisent Ché et signifient le monde moral et physique. Ils sont composés du complément des nombres primitifs répété trois fois et varié. J'appelle le nombre dix le complément des nombres primitifs. La répétition du dixième désigne l'universalité. Vgl. ebend. T. II., p. 191 u. pl. IX.

[2]) Amiot l. c. T. VI. p. 95 suiv. Er sagt von den zwölf Lü oder Tönen ausdrücklich: sie seien an sich nur la représentation de l'étendue de l'octave, divisée en douze demi-tons.

Tsee	1.		Hoang-tchoung.
Tcheou	3.	2	Ta-lu.
Yn	9.	8	Tay-tsou.
Mao	27.	16	Kia-tchoung.
Tchen	81.	64	Kou-si.
See	243.	128	Tchoung-lu.
Ou	729.	512	Joui-pin.
Ouei	2187.	1024	Lin-tchoung.
Chen	6561.	4096	Y-tsê.
Yeou	19683.	8192	Nan-lu.
Su	59049.	32768	Ou-y.
Hai	177147.	65536	Yng-tchoung[1]).

Das ist die Schinesische Weltanschauung in ihrer Bestimmtheit nach der Darlegung des Li-kuang-ti. Aus dieser Weltanschauung konnten die alten Schinesen das sonst Unbegreifliche behaupten, dass durch das

[1]) Mém. d. Miss. T. VI. p. 191. Der Anfang dieser Weltmusik mit ihrem Grundtone, Hoang-tschung, ist im elften Monate des gewöhnlichen Schinesischen Jahres bei der Sonnenwende des Winters in der Doppelstunde Tsee, 11 bis 1 in der Nacht. Zum Verständniss der Zahlen, in denen sie ausgedrückt ist, bemerkt Amiot nach der Erläuterung Li-kuang-ti's: La onzième lune (Tsee), qui représente le Hoang-tchoung, est le dividende, égal à 1. La douzième lune (Tcheou), qui représente le Ta-lu, de trois parties du Hoang-tchoung, en a deux. La première lune (Yn), qui représente le Tay-tsou, de neuf parties du Hoang-tchoung, en a huit; et ainsi des autres. Roussier stellt diese Zahlenverhältnisse in den entsprechenden Noten dar, und sagt: Il est aisé d'y remarquer une série de quintes et de quartes alternatives, d'où résulte la juste proportion de chaque intervalle, que cette série forme dans sa marche: la quinte (fa ut), comme de 3 à 2; le ton, comme de 9 à 8; la sixte majeure, comme de 27 à 16, etc. Amiot sagt ebend. p. 122: La formation des douze lu, par la progression triple, depuis l'unité jusqu'au nombre 177147 inclusivement, date encore des premiers siècles de la Monarchie chinoise, et l'addition qu' on y a faite, par manière de supplément ou de correction, est antérieure de bien des siècles au tems ou vivoit Pythagore. Auch die Pythagorische Sphärenmusik bestand nach Boeckh de Platon. systemate coelest. globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae p. XXIV in der That in derselben Progression: Ignis 1, Antichthon 3, Terra 9, Luna 27, Mercurius 81, Phosphorus 243, Sol 729, Mars 2187, Jupiter 6561, Saturnus 19683. Wenn die Schinesische Weltmusik sich allerdings als Jahresmusik von der Pythagorischen unterscheidet, so war den alten Schinesen doch auch der Gedanke einer Sphärenmusik nicht fremd, wie ihre Erzählung von der mythischen Niü-wa in Premare's Discours prélim. au Chou-king p. CXIV. ed. de Guignes beweiset: ,,par le moyen des kouen ou flutes doubles, elle réunit tous les sons à un seul, et accorda le Soleil, la Lune et les Étoiles; c'est ce qui s'appelle un concert parfait, un harmonie pleine."

Zusammenwirken der ungeraden und geraden Zahlen in der Natur all die Wunder hervorgehen, über die wir erstaunen[1]). Aus ihr konnte das heilige Volksbuch Li-ki aussprechen: „Die Musik ist der Ausdruck und das Bild der Vereinigung der Erde mit dem Himmel[2]);" da die Musik eben auf den harmonischen Verhältnissen der ungeraden und geraden Zahlen beruhet, die ihnen den Himmel und die Erde verbildlichten, durch deren harmonisches Verhalten und Zusammenwirken Alles hervorgehe und bestehe. Aus ihr endlich konnten auch sie, wie späterhin die Pythagoräer, welche in Hellas eben dieselbe Lehre entwickelten, den Inbegriff aller Weisheit in der das Wesen aller Dinge erschöpfenden Tetraktys erblicken, d. i. in den Zahlen 1, 2, 3, 4, welche, in Verhältniss zu einander gestellt, die harmonischen Grundverhältnisse ergeben, nämlich 1 : 2 die Oktave, 2 : 3 die Quinte, 3 : 4 die Quarte, während sie, zusammengezählt, 1 + 2 + 3 + 4, die allumfassende Zehnheit oder das Weltall darstellen[3]). Das ist in kurzem Auszuge des Allerwesentlichsten die Grundansicht der alten Schinesen von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge, wie dieselbe uns in den heiligen Urkunden des Volkes, insbesondere in den beiden Tafeln Ho-tu und Lo-schu, die als die älteste und allerheiligste Offenbarung der Gottheit selber verehrt werden, und in den Schriften der Schinesischen Weisen vorliegt[4]), und auch in dem uralten

---

1) Amiot l. c. T. VI., p. 135: Les nombres impairs sont yang, ou parfaits; les nombres pairs sont yn, ou imparfaits. C' est de l'union des uns et des autres ue résulte la perfection en tout genre; c' est par la combinaison des uns avec les autres que la nature produit les merveilles que nous admirons.

2) Li-ki l. c. T. I, p. 257: „La Musique est l'expression et l'image de l'union de la terre avec le ciel." Vgl. Amiot l. c. T. VI, p. 165.

3) Amiot l. c. T. VI, p. 136: „Un, deux, trois et quatre, dit Tso-kieou-ming dans son Tchouen, renferment la doctrine la plus profonde. Cette doctrine n'avoit point échappé à nos Anciens, qui en faisoient l'objet de leurs études et de leurs méditations les plus profondes "

4) S. die Abbildung der beiden heiligen Tafeln Ho-tu und Lo-schu in d. Mém. d. Miss. T. II, p. 191, pl. IX. Von diesen beiden Tafeln, welche nichts weiter sind als zwei verschiedene Darstellungen der Einerzahlen in dem Gegensatze des Ungeraden und Geraden, bezeugt Amiot l. c. ausdrücklich: Ces deux figures sont en général la représentation symbolique du Ciel et de la Terre, du parfait et de l'imparfait, des deux principes yn et yang, du mâle et de la femelle, et en un mot, de tout ce qui existe dans la nature, tant dans sa cause que dans ses effets. Ebenso Deguignes, Essai sur l' étude de la philosophie chez les anciens Chinois in. d. Mém. de l'Acad. d. J. et B. L. T. XXXVIII, p. 280: On bâtit sur ces nombres le système entier de l'Univers et l'harmonie qui règne dans le physique comme dans le moral. Insbesondere von dem Ho-tu sagt Amiot l. c. T. VI, p. 141: Les nombres pairs et impairs, yn et yang, placés

heiligen Instrument Kin selbst für die äusserliche Anschauung versinnlicht ist[1]); worüber das Genauere in dem ersten Theile der Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte nachgesehen werden mag.

Jetzt untersuchen wir die Lebensordnung und Sittlichkeit der alten Schinesen, ob sie sich als den Ausfluss der dargelegten Grunderkenntniss erweist und aus ihr einfach erklärt. Ist dies der Fall, so wird die angegebene Grundansicht nicht blos urkundlich durch die heiligen Denkmäler und Schriften des Volkes, sondern auch thatsächlich durch die historische Beschaffenheit des Volkslebens selbst verbürgt, und als die wirkliche Seele oder das Prinzip der gesammten geistigen Entwickelung der alten Schinesen ausser jedem Zweifel gestellt. Zugleich gewinnen wir dadurch von vorne herein die Gewissheit, dass wir mit unserer Betrachtung nicht auf dem Irrwege einer leeren philosophischen Meinung vorschreiten, sondern den eigentlichen tiefsten Sinn des ganzen weltgeschichtlichen Drama's richtiger fasst haben, indem wir von dem Gedanken ausgegangen sind, dass dasselbe in seinen grossen Akten, den weltgeschichtlichen Volksleben, den Stufengang des Menschengeistes in der Erkenntniss und sittlichen Verwirklichung der Wahrheit entfalte. Diese Gewissheit wird uns hier gleich im Anfange bei der ersten Stufe der Entwickelung allerdings im vollsten Maasse gewährt, indem sich aus dem

---

comme ils le sont dans la figure Ho-tou, désignent l'accord parfait qui règne dans la nature, en même tems qu' ils nous donnent celui qui résulte des lu pour la formation des tons. Und überhaupt bemerkt er l. c. p. 146 suiv: Les Chinois sont peut-être la nation du monde qui al e mieux connu l'harmonie, et qui en a le plus universellement observé les loix. Mais quelle est cette harmonie, ajouteroit-on, dont les Chinois ont si bien observé les loix? Je répondrois: cette harmonie consiste dans un accord général, entre les choses physiques, morales et politiques, en ce qui constitue la Religion et le Gouvernement; accord dont la science de sons n'est qu'une représentation, n'est que l'image. Das Ausführlichere in meiner Einleit. in d. Verständniss d. Weltgesch. S. 50 ff.

[1]) Amiot l. c. T. VI, p. 53: „Fou-hi, dit le Che-pen, employa le toung-mou (sorte de bois), et en fit l'instrument de musique, que nous appelons aujourd'hui Kin. Il l'arrondit sur sa partie supérieure pour représenter le Ciel; il l'applanit sur sa partie du dessous pour représenter la Terre. Il fixa à huit pouces la demeure du dragon (Name eines Theiles des Kin) pour représenter les huit aires de vent, et donna quatre pouces au nid du foung-hoang (Name eines anderen Theiles), pour représenter les quatre saisons de l'année. Il le garnit de cinq cordes, pour représenter les cinq planètes et les cinq élémens, et détermina sa longueur totale à sept pieds deux pouces, pour représenter l'universalité de choses." Etc. Vgl. Prémare Discours préliminaire au Chou-king p. CVI und de Guignes ib. p. 321. Lay The Chinese as they are p. 80 sq.

Einklange aller Vorlagen mit Sonnenklarheit herausstellt, dass die ganze wunderbare Lebensordnung und Sittlichkeit der alten Schinesen ihrem innersten Wesen nach nichts Anderes ist, als in der That nur die sittliche Verwirklichung der mathematisch-musikalischen Weltanschauung im Begriffe der Familie. Der Begriff der Familie oder des angegebenen Urstaates ist die natürliche Grundlage, auf welcher die gesammte Schinesische Sittlichkeit ruht, die wol auch schwerlich auf einem anderen Boden hätte erstehen können. Auf dieser Grundlage des sittlichen Lebens, indem Alle sich als Glieder einer einzigen Grossen Familie wissen, deren gemeinsamen Vater der erhabene Himmelssohn darstellt, giebt es natürlich kein heiligeres Gebot, als die kindliche Ehrfurcht, hiao, über welche daher auch eines der heiligsten Volksbücher, der Hiao-king, ausführlich handelt. Cibot schreibt in Uebereinstimmung mit allen Kennern des merkwürdigen Landes: „Die kindliche Ehrfurcht ist die Volkstugend der Schinesen. Ein Wort, welches sie antastete, wäre ein Kriegsruf, ein Zeichen zum Kampfe; das ganze Reich würde zu den Waffen greifen, um sie zu rächen; selbst das zärte Geschlecht und die Kinder würden um ihretwillen in den Tod gehen [1]." Und aus dieser Quelle, nicht aus Stumpfsinnigkeit, wie die Europäer meinen, entspringt das unerschütterliche Festhalten der Schinesen an den Lehren und Einrichtungen der Eltern und Vor-Eltern, mit Verachtung jeder Neuerung; wodurch sie uns das Wunder eines vieltausendjährigen unveränderlichen, gleichsam geschichtlosen Volkslebens auf die Bühne der Weltgeschichte hinpflanzen [2]). Aus derselben Quelle entspringt, ausser anderem Seltsamen, auch ihre noch fortdauernde Verachtung der Fremden, die in ihr Land kommen; indem sie diese fast den Thieren vergleichen, weil sie undank-

---

[1]) Cibot l. c. T. IV. p. 3. Er bemerkt dabei p. 2: Il faudroit écrire l'histoire entière de ce grand empire, pour faire voir jusqu'où la Piété Filiale y a perpetué de génération en génération ce respect universel pour l'antiquité, cette beauté de morale, cet ascendant irrésistible de l'autorité legitime, etc. Vgl. das Li-ki ib. p. 6 suiv., den Hiao-king ib. p. 28 suiv., Dühalde Beschreib. d. Chines. Reiches B. III, Abth. 2, § 2 ff.

[2]) Cibot l. c. T. IV, p. 287: On s'est égayé en Europe sur le compte des Chinois qui, lors de l'invasion des Tartares qui sont aujourd'hui sur le trône, aimèrent mieux „se laisser couper la tête que raser leurs cheveux," et s'exiler de leur patrie que de porter des habits fendus par-devant et par-derrière. Cette opiniâtreté ridicule n'étoit qu'une suite de l'abus de cette grande maxime, qu' „il faut conserver son corps tel qu'on l' a reçu de son père et de sa mère, et ne point changer ce qu'ont établi les Ancêtres." Vgl. ib. T. IV, p. 419 suiv.

bar sich von ihren Eltern und den Gräbern ihrer Vor-Eltern trennen [1]). Aber der Begriff der Familie, dessen Hauptelemente nach der Ansicht des Volkes bereits oben entwickelt worden, bildet nur die natürliche Grundlage und gleichsam den Stoff der Schinesischen Sittlichkeit; dagegen die eigenthümliche Beschaffenheit oder der Charakter derselben wird bestimmt durch die beiden Hauptzüge: die Abgemessenheit und die Eintracht, die augenfällige Ausprägung der Weltanschauung, der Philosophie des Maasses und der Harmonie. Denn wie in der dargelegten Weltanschauung die Schinesen vermöge der Zahlen, auf die sie den Ursprung und die Natur aller Dinge zurückführen, ein rechtes Maass und Verhalten des Himmels und der Erde und alles Himmlischen und Irdischen und damit eine allgemeine Harmonie oder Musik des Weltalls hervorgehen lassen, in welcher alles Herrliche entspringe und sich vollende; wie sie daher in dem verehrten Volksbuche Tschung-jung ausdrücklich lehren: „Die rechte Mitte“ oder das rechte Maass, „das ist die grosse Angel des Weltalls; die Harmonie, das ist die allwaltende Regel des Weltalls; aus der Vollkommenheit der rechten Mitte und der Harmonie fliesst die Ruhe des Himmels und der Erde und das Bestehen aller Wesen [2]):“ so erkennen sie die rechte Mitte oder das rechte Maass, lì, und die Harmonie, hô, auch als das sittlich Wahre oder als das Gute und damit auch als die Angel und das Endziel der gesammten Sittlichkeit. Darum finden wir bei den Schinesen erstlich überhaupt jene beispiellose Abmessung und Regelung aller Gegenstände und Bedürfnisse des Lebens, von welcher ausser Anderen auch Cibot aus dem Gesetzbuche Tai-zing-hoei-tien berichtet: „Die verschiedenen Gebäude und ihre Gestalten, Maasse, Verzierungen; die Stoffe zu den Kleidern und deren verschiedene Arbeiten, Schnitte und Werthe; die Lebensmittel und ihre Verhältnisse, Unterscheidungen und Mannichfaltigkeit; die Hausgeräthe

---

[1]) Cibot l. c. T. IV., p. 291: C'est le même abus de cette vertu (de la Piété Filiale) qui prévient même les honnêtes gens contre un missionnaire, par cela seul qu' il a quitté sa patrie et abandonné ses parens. Vgl. L'hirondelle, fable allégorique de Sée-ma-kouang, ib. p. 177 suiv., Deutsch vom Gr. Leop. zu Stolberg, Gesch. d. Religion Jesu B. II, S. 356.

[2]) Tchhoung-young I, 4, 5. ed. Abel-Rémusat: „Medium, orbis magnum fundamentum. Concordia, orbis penetrans regula. Perfectis medio concordiaque, coelum terraque sunt quieta, decem millia rerum nutriuntur.“ In der freieren Uebertragung Cibots Mém d. Miss. T. I, p. 460: „Le Juste milieu est comme la base et le point d'appui de ce vaste univers; l'Harmonie en est la grande règle et le vrai lien. De la perfection de tous deux découle comme de sa source le repos du monde et la vie de tous les êtres.“

und ihre Grösse, Arten und Formen; die Waffen, u. s. w. Alles ist gezählt, gewogen, gemessen, und bis ins Kleinste beschrieben [1]." Darum finden wir bei ihnen insbesondere jene wundersame Abmessung oder Metrik auch alles Thuns, so dass das Benehmen jedes Einzelnen in den mannichfaltigen Verhältnissen und Gelegenheiten, nicht blos bei religiösen und staatsamtlichen Handlungen, sondern auch im geselligen Verkehr mit den Mitbürgern und in der Familie, durch Gesetze vorgeschrieben ist, deren genaue Beobachtung durch eine eigene hohe Behörde, das Li-pu oder Ministerium der Gebräuche, überwacht wird [2]. Denn jene gesammte Metrik, welche die Schinesen in dem Ausdrucke Li begreifen, den wir nur ungenau durch „Gebräuche" wiedergeben, hat in Wirklichkeit nichts Anderes zum Zweck, als nur das rechte Maass in allem Thun und Verhalten herzustellen. Amiot schreibt wörtlich: „Nach dem Li handeln, heisst: thun, was man thun soll, wie man es thun soll, und zur Zeit, wo man es thun soll; sagen, was man sagen soll, es zur rechten Zeit sagen, und wie man es sagen soll; Jedem zukommen lassen, was ihm gebührt, weder mehr noch weniger, als was ihm gebührt [3]." Das Endziel aber des rechten Maasses, das vermöge des Li allem Thun und Verhalten gesetzt wird, ist die Harmonie, welche die Schinesen als das Allerheiligste der Weltordnung und daher auch der Sittlichkeit erkennen. Denn nicht genug, dass durch jene Metrik gleichsam alles Thun in der Grossen Familie unter Einen Rhythmus gebracht ist, was am auffallendsten bei den Schinesischen Gastmählern in die Augen springt: „Es ist ein Diener da," berichtet der Pater de Mailla, „der sowie bei unserer Musik den Takt

---

[1]) Cibot l. c. T. IV, p. 162: Tout est nombré, pesé, mesuré. Abel-Rémusat im Journ. d. Sav. 1827, nov. p. 692: Les habitans se distinguent sur-tout par la patience, l'exactitude, un esprit d'ordre et de régularité. Wie dieser Sinn aus der mathematischen Grundansicht ausfliesst, springt am klarsten aus der Erzählung Amiot's Mém. d. Miss. T. III, p. 234 suiv. in die Augen. Dazu die Bemerkung des Aristoteles Metaph. M, 3, p. 265 ed. Brandis: *τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι.*

[2]) Cibot l. c. T. IV, p. 140: La partie des loix qui concernent le cérémonial, est immense dans les détails, parce qu'elles déterminent tout ce qui doit s'observer dans les cérémonies religieuses, politiques, civiles et domestiques. Vgl. ib. p. 139 suiv. Commentaire du Hiao-king ib. p. 60 suiv. Dühalde Beschreib. d. Chines. Reiches B. II, Abth. 2, Abschn. 12.

[3]) Amiot l. c. T. XII, p. 223: C'est agir suivant le Ly, que de faire ce qu'il faut faire, comme il faut le faire, et dans le tems qu'il faut le faire; que de dire ce qu'il faut dire, le dire à propos, et comme il faut le dire; que de rendre à chacun ce qui lui est dû, ni plus ni moins que ce qui lui est dû.

schlägt, damit alle Gäste zu gleicher Zeit aus der Schüssel nehmen, zugleich in den Mund stecken, zu gleicher Zeit die kleinen Stäbchen in die Höhe heben, die ihnen statt der Gabel dienen, und sie ordentlich und zu rechter Zeit wieder an ihren Ort legen[1]);" die Schinesen denken und gebrauchen das Li auch wirklich im engsten Bunde mit der Musik; ja sie erklären die Musik im Verein mit dem Li geradezu für die Schöpferin und Erhalterin der gesammten Sittlichkeit. Die beiden Deguignes bezeugen ausdrücklich: „Die alten Schinesen waren weit entfernt, die Musik blos für einen Gegenstand der Unterhaltung und des Vergnügens anzusehen, sondern gaben ihr einen ernsteren und edleren Zweck: sie machten sie zur Regel der Regierung und zur Grundlage der Moral[2])." Ebenso bezeugt Cibot: dass das Li-ki von der Musik behaupte, „ihr Hauptzweck sei, die Leidenschaften des Menschen zu regeln"; „dass die King, die Geschichtsbücher und alle alten Schriften einstimmig melden, sie sei im Alterthum der fortwährende Gegenstand des Nachdenkens der Weisen und der Sorge der Regierung gewesen"; dass Confucius und seine Nachfolger lehren, „das Li und die Musik seien das sicherste und leichteste und wirksamste Mittel, um die Sitten zu vervollkommnen und den Staat blühend zu machen"; dass der berühmte Geschichtslehrer Pan-ku geradezu ausspreche, „die ganze Lehre der King gehe darauf hinaus, die Nothwendigkeit der Musik und des Li darzuthun[3])." Doch vernehmen wir auch die Schinesischen Urkunden selbst. In dem Buche Sche-pen wird Fu-hi, der gefeierte Urheber des Schinesischen Staates, wirklich als der Schinesiche Orpheus dargestellt, welcher vermöge der Musik des heiligen Instrumentes Kin die Gesittung hervorgerufen habe; es heisst dort wörtlich, in Amiot's Uebertragung: „Vermöge dieses Instrumentes regelte er zuerst sein eigenes Herz, und brachte seine Leidenschaften in die gehörigen Schranken; darauf bemühte er sich, die

---

[1]) Zusätze zu Dühalde's Beschreibung des Chinesichen Reiches, Rostock 1756, 4° S. 273.

[2]) De Guignes, le fils, Observations sur les Chinois, Voy. T. II, p. 313. Und de Guignes, le père, Essai hist. sur l'étude de la philosophie chez les anciens Chinois, in d. Mém. de l'Acad. d. J. et B. L. T. XXXVIII, p. 286: La musique étoit la base de toutes les sciences, et sur-tout de la morale et du gouvernement; qui dit un musicien, dit un philosophe qui connoît tout le système de l'univers, avec lequel il sait faire accorder les tons de la musique, relativement aux saisons, à la température de l'air, et au cours des astres; etc.

[3]) Cibo l. c. T. I, p. 257.

übrigen Menschen zu versittlichen [1])." Ebenso lesen wir im Schu-king von dem verehrten Himmelssohne Schün, wie er den Kuei zum Oberaufseher der Musik ernannte, um durch dieselbe die rechte Ordnung und Eintracht zu wirken und zu erhalten, und wie er auch, wann er das Land bereiste, überall Ein Maass und Harmonie vermöge des Li und der Musik herstellte; „er regelte die Jahreszeiten, die Monde, die Tage; er brachte Einförmigkeit in die Musik, in die Maasse, in die Gewichte und in die Waagen; nachdem er dann noch das ganze Li geregelt und das Modell der Instrumente, die man dabei gebrauchen sollte, hinterlassen hatte, so kam er zurück [2])". Das Li-ki beschreibt uns die ganze Entwickelungsgeschichte der Sittlichkeit der Grossen Familie, wie folgt: Die Himmelssöhne des Alterthums begannen damit, dass sie dem Volke die kindliche Liebe lehrten, und man vergass sich nicht mehr im Angesichte seiner Eltern; darauf empfahlen sie die Hochachtung gegen die älteren Brüder und die Freundlichkeit gegen die jüngeren, und aller Streit wurde verbannt unter dem Volke; alsdann führten sie das Li und die Musik ein, und die Eintracht vereinigte alle Herzen [3]). Und das Li-ki spricht auch den angegebenen Sinn des Li und der Musik mit klaren Worten aus, nach Abel-Remüsat's genauer Uebersetzung: „Die Gebräuche", d. i. das Li, „bilden das Herz des Volkes und bewirken, dass sie

---

[1]) Mém. d Miss. T. VI, p. 54: „Au moyen de cet instrument, il régla d'abord son propre coeur, et renferma ses passions dans de justes bornes; il travailla ensuite à civiliser les hommes;" etc.

[2]) Chou-king p. 20 ed. de Guignes: „Kouei, lui dit-il, je vous nomme Surintendant de la Musique; je veux que vous l'inseigniez aux enfans des princes et des grands: faites ensorte qu'ils soient sincères et affables, indulgens, complaisans et graves: donnez-leur le discernement; mais qu'ils ne soient point orgueilleux: expliquez-leur vos pensées dans des vers et composez-en des chansons entremêlées de divers tons et de divers sons, et accordez-les aux instrumens de musique. Si les huit modulations sont gardées, et s'il n'y a aucune confusion dans les divers accords, les esprits et les hommes seront unis." Vgl. ib. p. 37 u. 39. Von Schün's Bereisung des Landes ib. p. 14 suiv: „Il régla les tems, les lunes, les jours. Il mit de l'uniformité dans la musique, dans les mesures, dans les poids et dans les balances. Après avoir encore réglé les cinq cérémonies, et laissé le modèle des instrumens qu' on devoit y employer, il revint."

[3]) Li-ki l. c. T. IV, p. 36 suiv.: „Aussi les anciens Empereurs ayant compris qu' il n'appartient qu' à cette doctrine de réformer les moeurs, ils commencèrent par enseigner l'amour filial, et le peuple ne s'oublia plus vis-à-vis de ses parens. Pour faire sentir ensuite les charmes de la vertu et de la justice, et en persuader la pratique au peuple, ils s'attachèrent d'abord à préconiser le respect pour les aînés, la complaisance pour les cadets, et toute querelle fut bannie parmi le peuple. Ils établirent ensuite le Cérémonial et la Musique, et la concorde réunit tous les coeurs."

nicht fehlen weder durch Zuviel noch Zuwenig (dass sie ein rechtes Maass in ihren Handlungen beobachten); die Musik bringt die Eintracht unter die Menschen und macht, dass sie sich nicht widersprechen und nicht streiten [1])." So ist die Schinesische mathematisch-musikalische Sittlichkeit die augenfällige Ausprägung und Verwirklichung der dargelegten mathematisch-musikalischen Weltanschauung. Auch ein Schinesischer Staatsmann selber redet, wie folgt: „Ordnung, Friede und Ruhe im Reiche beruhen auf der Musik; ihre Wirkung hat einen so starken Einfluss in das Blut und die Adern des Volkes, dass das Volk in Ruhe und guter Ordnung bleiben kann, wenngleich der Regent schwach wird. Konfucius sah die Wirkung der Musik des Scho unter der Regierung des schwachen Kaisers Jun-schi [2])." Ja die dargelegte Weltanschauung durchdringt in Wahrheit die Lebenspulse des Volkes, indem die Schinesen auch die Gesundheit als Harmonie und alle Krankheit als Störung derselben ansehen, und daher sogar eine Art Pulsmusik entwickeln, über welche ein Bericht also lautet: „Es giebt lang zitternde, und kurz zitternde Pulse, wie die Saiten auf dem Instrumente Kin, oben schwimmende und sanfte, die sich fühlen, wie die Löcher auf einer Flöte, u. s. w.; kurz, ihr Pulsfühlen ist wirklich mit einer Art Tasten-Musik zu vergleichen; was denn auch mit ihrem Begriffe des lebendigen Körpers zusammenstimmt, indem sie ihn mit einer wohlbezogenen Laute vergleichen [3])." Doch das Wichtigste bleibt hier, dass sie die wahre Lebensordnung und Sittlichkeit des Volkes überhaupt als Harmonie und insbesondere auch die Tugendhaftigkeit jedes Einzelnen für sich als Harmonie der Seele anschauen. Aus dieser Anschauung haben sie im Alterthum, wie wir aus dem Schu-king und dem Werke Se-ma's ersehen, selbst eine Art Zaubergesänge zur Besserung der Untugendhaften angewendet [4]).

---

[1]) Li-ki ap. Abel-Rémusat Essai sur la langue et la littérature chinoises p. 29: „Les cérémonies (li) forment le coeur des peuples et font qu'ils ne pèchent ni par excès ni par défaut (qu'ils gardent un juste milieu dans leurs actions); la musique met la concorde entre les hommes et les empêche de se livrer à des contradictions et à des disputes."

[2]) Chinesische Gedanken, nach d. Uebersetzung des Alex. Leontiew, Weimar 1776, 8. S. 261.

[3]) Davis The Chinese, Deutsch von Wesenfeld B. II., Kap. 18. S. 230. Zimmermann Taschenb. d. Reisen B. X., S. 361 f. nach Barrow. Vgl. Deguignes zum Chouking p. 319.

[4]) Chou-king p. 37: „Si un homme inconsidéré dit des paroles qui peuvent faire tort et causer de la discorde, faites-le tirer à un but, pour vérifier ce qu'il a dit; frappez-le, afin qu'il s'en ressouvienne, et tenez-en regître! s'il promet de se corriger et de

Aus dieser Anschauung legen sie im Alterthum und noch gegenwärtig das hohe Gewicht auf die gemessene Haltung und den ganzen Anstand jedes Einzelnen für sich, welcher ebenso, wie der gesammte gesellige Verkehr, durch das Li bestimmt wird; weil sich in dem äusserlichen Anstand eben die innere Harmonie der Seele oder die Tugendhaftigkeit darstellen soll. Der berühmte Geschichtslehrer Lo-pi schreibt ausdrücklich: „Die Anständigkeit des Benehmens betrifft das Aeussere, aber sie muss aus dem Innern hervorgehen; die Harmonie ist in der Seele, aber sie muss sich selbst über den Körper ausbreiten. Die Regeln des Anstandes beherrschen das Aeusserliche, und die Musik führt uns in unser eigenes Inneres zurück. Die Höflichkeit soll ein rechtes Maass bewahren, aber die Harmonie verkündigt die vollkommene Eintracht. Die Musik bedarf zu ihrer Aufrechterhaltung der gemessenen äusserlichen Formen; aber es ist nothwendig, dass, was äusserlich erscheint, aus der Harmonie komme, die im Innern besteht[1])." Das ist in kurzem Auszuge des Allerwichtigsten das eigentliche Wesen der gesammten Schinesischen Lebensordnung und Sittlichkeit, wie es aus der eigenen urkundlichen Lehre des Volkes und dem einstimmigen Zeugniss der gründlichsten Kenner desselben hervorgeht. Das Genauere und Ausführlichere ist in dem ersten Theile des bereits genannten Werkes dargelegt.

2. Die alten Baktrer, Meder und Perser, oder Zoroaster.

Entgegengesetzt der Schinesischen Lösung des grossen Problems, in welcher der Ursprung und die Natur aller Dinge als Entwickelung des Einen Urwesens oder des Ur-Eins gedacht wird, war die Auffassung der alten Baktrer, Meder und Perser, oder der Zoroastrischen Religion. Indem Zoroaster, mit dessen Namen wir hier den Begriff der Religion und der Theologie jener Völker bezeichnen, das Eine Urwesen als ein-

---

vivre avec les autres, mettez ses paroles en musique, et que chaque jour on les lui chante: s'il se corrige, il faut en avertir l'empereur, alors on pourra se servir de cet homme; si non, qu'il soit puni." Vgl. Se-ma-fa in d. Mém. d. Miss. T. VII., p. 236.

[1]) Prémare Discours prélim. au Chou-king p. XCVI: „La politesse, dit le Lou-se, regarde le dehors, mais elle doit venir du dedans; l'harmonie est dans le coeur, mais elle doit se répandre jusques sur le corps. L'urbanité gouverne l'extérieur, et la musique nous ramène au dedans de nous-mêmes. La civilité doit garder un juste milieu, mais l'harmonie indique l'union parfaite. Il faut à la musique les dehors polis pour la soutenir, mais il faut que ce qui paroît au dehors, vienne du concert qui est au dedans." Vgl. de Guignes ib. p. 320.

faches reines Licht und Lebensfeuer und zugleich als das Wahre und Gute anschaute, in der sichtbaren Welt aber, deren Ursprung er doch allein von dem Einen Urwesen herleiten konnte, Licht und Finsterniss oder Gutes und Schlechtes gemischt erblickte: so erklärte er die Weltschöpfung nothwendig als theilweise Umwandelung des Urwesens aus seinem Ursein in Anderssein und damit, weil dem Lichte und dem Guten die Finsterniss und das Schlechte entgegengesetzt ist und widerstreitet, als Entzweiung des Urwesens oder der Gottheit in den Gegensatz und Widerstreit mit sich selber. Das ist der einfache Sinn der Zoroastrischen Lehre von Ormusd, dem Einen Urwesen und der höchsten Gottheit, welche aus sich ihren Gegensatz Ahriman und mit ihm die Welt und alle Dinge in ihr hervorgebracht habe, so dass alles Erschaffene aus dem einander entgegengesetzten und widerstreitenden Ormusdischen und Ahrimanischen gemischt sei, und das ganze Leben und die Ordnung des Alls in diesem Widerstreite bestehe. Denn die Meinung, welche seit Anquetil Düperron allgemein für ganz unzweifelhaft gegolten, dass nach Zoroaster nicht Ormusd selber, sondern Zerwana akarana, d. h. die unerschaffene Zeit oder die Ewigkeit, das Urwesen und die höchste Gottheit sei, aus welcher sowohl Ormusd als Ahriman hervorgegangen sei, hat sich jetzt bei der genaueren Erforschung der heiligen Zend- und Pehlwischriften durch Jos. Müller und Spiegel als einen groben Irrthum erwiesen, für den sie auch von den Zoroastrischen Theologen selber, die noch in unseren Tagen in Persien und in Indien leben, ausdrücklich erklärt wird [1]). Nach Zoroaster ist Ormusd selber das Urwesen und die höchste Gottheit; darüber lässt sowohl der Inhalt der Zoroastrischen heiligen Schriften, als der ganze Zoroastrische Kultus, in welchen beiden Ormusd durchaus diese Geltung behauptet, gar keinen Zweifel übrig. Nach Zoroaster ist daher auch durch Ormusd sein Gegensatz Ahriman hervorgebracht worden; dies leuchtet, nachdem Jos. Müller und Spiegel den angeführten Irrthum aufgedeckt haben, schon von selbst ein, und wird zudem auch durch die Ueberlieferung mit den klarsten Worten bezeugt. Denn so meldet Schehristani aus alten Schriften, die ihm noch

---

[1]) Marc. Jos. Müller Untersuchungen über den Anfang des Bundehesch, in d. Abhandl. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., philosophisch-philolog. Klasse B. III., Abth. 3, S. 615 ff. und Ueber den Inhalt einer Pehlwi-Handschrift zu Kopenhagen, in d. Bayer. Gel. Anzeigen 1845, No. 66, S. 538 ff. Spiegel Beurtheilung der Schrift von J. Wilson The Parsi religion etc. in d. Allg. Lit. Zeitung 1845, No. 73, S. 581 f. Vgl. Schwartze, Das alte Aegypten B. I. Einl. S. 57, Anm. 2.

vorlagen: „dass die ursprünglichen Magier meinen, es sei nicht möglich, dass beide," das Licht und die Finsterniss oder Ormusd und Ahriman, „gleich ewig seien von Urbeginn, sondern das Licht sei ewig von Urbeginn, und die Finsterniss hervorgebracht;" und dann sagt er von den Zoroastrischen Theologen, die er Kajomarthiten nennt, geradezu: dass sie Jesdan, d. i. Ormusd, und Ahriman als die beiden Urgründe aller Dinge ansehen, „indem sie behaupten, Jesdan sei ewig von Urbeginn, aber Ahriman hervorgebracht und erschaffen. Jesdan habe bei sich gedacht: Wenn ich nicht Streit haben werde, wie wird es dann sein? und aus diesem schlechten, der Natur des Lichtes nicht wol angemessenen Gedanken sei die Finsterniss entstanden, welche Ahriman genannt wird, der vermöge seines Wesens auf das Schlechte und die Zwietracht und den Frevel und Schaden und alles Verderbliche gerichtet ist [1])." Freilich wagen weder diese noch die übrigen Zoroastrischen Theologen, Ormusd geradezu für den Urheber auch der Finsterniss und des Schlechten in der Welt zu erklären, sondern bemühen sich, die Hervorbringung Ahriman's durch Ormusd dem religiösen Denken und Gefühl dadurch fasslich zu machen, dass sie dieselbe mehr oder weniger blos als eine absichtslose und zufällige darstellen; doch verrathen sie auch in diesem Bemühen noch klar genug den ursprünglichen nothwendigen Gedanken, indem z. B. die Theologen, welche Schehristani mit dem Namen Zerduschtier bezeichnet, offen aussprechen: „Aus Nothwendigkeit entstand der Gegensatz, weil seine Existenz nothwendig war" zur Erschaffung der Welt [2]). In Wahrheit, wenn das Eine Urwesen oder Ormusd, welcher an sich das reine Licht und Lebensfeuer und das Gute ist, nicht seinen Gegensatz, das Finstere und Schlechte oder Ahriman, hervorbrachte, so blieb eben nur das uranfängliche reine Licht und Gute, und konnte nimmer die Welt hervorgehen, wie auch die Zerduschtier ausdrücklich sagen, nach Schehristani: „Wäre nicht dieses beides," das Licht und

---

[1]) Schehristani ap. Hyde Hist. relig. vet. Persar. cap. 22, p. 295: „quòd Magi originales non existiment expedire ut ambo sint coaeterna ab initio; sed quòd Lux sit aeterna ab initio, et Tenebrae productae." Und weiter unten: „(quòd Kayomarthitae) statuant Yezdân et Ahreman, asserentes Yezdân fuisse sine initio aeternum, et Ahreman fuisse productum et creatum. Yezdân cogitasse secum, Nisi fuerint mihi controversiae, quomodo erit? hancque cogitationem pravam naturae Lucis minus analogam produxisse Tenebras dictas Ahreman, qui natura dispositus ad malum et dissidium et improbitatem et noxam et omnia nocumenta."

[2]) L. c. p. 299: „Ex necessitate exstitit contrarium, quippe cujus existentia fuit necessaria."

die Finsterniss oder das Gute und das Schlechte, „gemischt worden, so wäre die Welt nicht entstanden.“ Dieselben lehrten nach Schehristani: „Aus deren Mischung seien Zusammensetzungen entstanden, und aus den verschiedenen Zusammensetzungen die mannichfaltigen Gestalten des Seienden hervorgegangen [1]).“ Und die gleiche Lehre finden wir auch noch in der späteren Zoroastrischen Schrift Ulemai Jslam überliefert: um desswillen sei die Schöpfung durch Ormusd und Ahriman bewirkt worden, „um das Gute mit dem Bösen zu vermischen, und verschiedenartige Dinge hervorzubringen [2]).“ Demnach stellt auch schon Braniss, ungeachtet er sich über Zerwana akarana noch in dem früheren Irrthume befindet, doch die Zoroastrische Grundanschauung ganz richtig dar, indem er schreibt: „Das allgemeine Seyn,“ er meint das Eine Urwesen aller Dinge, „führt sich in den Unterschied ein, und nun ist die Substanz getrennt, und in den Gegensatz zu sich selbst getreten; angeschaut wird dieser Gegensatz als Licht und Finsterniss, beide ganz substanziell gefasst [3]).“ Wir müssen hinzufügen: der Gegensatz wird auch aufgefasst als das Wahre und Gute und als das Schlechte oder Böse, ja nach einer Pehlwischrift, welche sich handschriftlich zu Kopenhagen befindet, ausdrücklich auch als Seyn und Nicht-Seyn [4]). Und wie die Welt aus dieser Entzweiung des Einen Urwesens entsprungen ist und in dem Gegensatze und Widerstreite der beiden Prinzipien ihr Bestehen hat, ebenso die einzelnen endlichen Geschöpfe in der Welt; „alle, sagt Braniss ganz

---

[1]) L. c. p. 299: „Nisi haec duo (Lux et Tenebrae) commista fuissent, non exstitisset mundus.“ Ex eorum mistione (seu combinatione) exstitisse compositiones, et ex variis compositionibus productas fuisse formas.“

[2]) Vullers Fragmente über die Religion Zoroasters S. 52.

[3]) Braniss Gesch. d. Philos. seit Kant, I. Theil: Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in d. alten und mittleren Zeit, S. 67 f.

[4]) Aristot. ap. Diog. L. prooem. 8: *δύο κατ᾽ αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος.* Plutarch. de Is. et Osir. 47: *ὁ μὲν Ὠρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους, ὁ δ᾽ Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονώς.* Ib. 46: *τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ᾽ ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ.* Porphyr. Vit. Pythag. 41: (*Ὠρομάζην*) *ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ.* Agath. Hist. II, 24. p. 118. ed. Niebuhr: *δύο τὰς πρώτας ἡγεῖσθαι ἀρχάς, καὶ τὴν μὲν ἀγαθήν τε ἅμα καὶ τὰ κάλλιστα τῶν ὄντων ἀποκυήσασαν, ἐναντίως δὲ κατ᾽ ἄμφω ἔχουσαν τὴν ἑτέραν.* Die Kopenhagener Pehlwihandschrift b. Marc. Jos Müller Bayer. Gel. Anz. 1845, No. 66: „Ormusd mit der Qualität des Seyns, des Immergewesenseyns, des Immerseynwerdens, mit süsser (unsterblicher?) Herrschaft, Unendlichkeit und Reinheit; Ahriman mit Nichtseyn.“

richtig, enthalten sie die finstere Substanz und das Lichtwesen, und unterscheiden sich nach dem Maasse, in welchem das eine Prinzip über das andere die Uebermacht hat [1]),“ und vereinigen also gleichfalls in sich den Gegensatz und Widerstreit des Lichtes oder Feuers (denn dieses beides fällt hier in Eine Vorstellung zusammen) und der Finsterniss, des Guten und des Schlechten oder Bösen, des Seyns und des Nicht-Seyns. Das ist die eigentliche zugleich ethische, metaphysische und physiche Grundansicht Zoroasters von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge, welche in der bekannten Vorstellung von Ormusd und Ahriman und von ihrem Kriege mit einander als dem Vater aller Dinge sich nur im religiös-mythischen Gewande veranschaulicht. Und mit dieser allgemeinen Grundansicht steht auch die bestimmtere Auffassung des gesammten kosmischen Lebens, von der uns Dion Chrysostomos mit der grössten Glaubwürdigkeit berichtet, in vollkommenem Einklange; nach dieser betrachteten die Zoroastrischen Theologen den ganzen Weltprozess als eine ewige Bewegung und Umwandelung des Feuers, das da als das göttliche Urwesen in völliger Lauterkeit und Reinheit oben im Umkreise des Himmels ausgebreitet sei, in die unter ihm gelagerten Hauptmassen der Luft und des Wassers und der Erde und in die übrigen Dinge und wieder zurück in das Feuer, das sie als die göttliche Seele und Vernunft und als das wahrhafte Wesen aller Geschöpfe erkannten [2]). Denn sie liessen das göttliche Feuer in seinen Umwandelungsformen oder den Dingen nicht völlig untergehen und erlöschen, sondern sich in ihnen erhalten als das inwohnende göttliche Seyn und Leben oder als Ferver; worin ihnen eben die widerstreitende Beschaffenheit der Dinge gegeben war. Doch die genauere und ausführlichere urkundliche Darlegung der Zoroastrischen Grunderkenntniss und gesammten religiösen Weltanschauung muss einer besonderen Abhandlung vorbehalten bleiben.

---

[1]) Braniss a. a. O. S. 69.

[2]) Dio Chrysost. Orat XXXVI, p. 92 sq. ed. Reiske: *ἐξηγοῦνται δὲ (οἱ Μάγοι) τὸν μῦθον, οὐχ ὥςπερ οἱ παρ᾽ ἡμῖν προφῆται τῶν Μουσῶν ἕκαστα φράζουσι μετὰ πολλῆς πειθοῦς, ἀλλὰ μάλα αὐθαδῶς. εἶναι γὰρ δὴ τοῦ ξύμπαντος μίαν ἀγωγήν τε καὶ ἡνιόχησιν, ὑπὸ τῆς ἄκρας ἐμπειρίας γιγνομένην ἀεί· καὶ ταύτην ἄπαυστον ἐν ἀπαύστοις αἰῶνος περιόδοις. τοὺς δὲ Ἡλίου καὶ Σελήνης δρόμους καθάπερ ἵππων, μερῶν εἶναι κινήσεις· ὅθεν ἐπ᾽ αὐτῶν ὁρᾶσθαι σαφέστερον. τῆς δὲ τοῦ ξύμπαντος κινήσεως καὶ φορᾶς μὴ ξυνεῖναι τοὺς πολλούς, ἀλλ᾽ ἀγνοεῖν τὸ μέγεθος τοῦδε τοῦ ἀγῶνος.* Nun wird zuvörderst die räumliche Bewegung der vier als Rosse verbildlichten Hauptmassen des Feuers, das im Umkreise des Himmels sich befinde, der Luft unter ihm, des Wassers und der Erde beschrieben; darauf heisst es

Nur das ist noch in Kürze zu zeigen, wie aus der angegebenen Grunderkenntniss auch wieder das gesammte eigenthümliche religiöse und sittliche Leben der Zoroastrischen Völker, insbesondere der alten Perser, über die wir am ausführlichsten unterrichtet sind, ausgeflossen ist und sich einfach erklärt. Erstlich ist daraus einfach begreiflich, warum die Zoroastrischen Völker in ihren heiligen Atesch-gah'n oder Feuerheerden den bekannten Kultus des Feuers errichteten und vor der hochheiligen Flamme, welche auch die feierlichen Aufzüge der Könige eröffnete, ihre Lobpreisungen der höchsten Gottheit und ihre Gebete darbrachten[1]; weil sie in der sichtbaren Flamme eben die vollkom-

---

weiter: *πάλιν δὲ ἑτέραν τῆς τῶν τεττάρων κινήσεως μεταβολὴν* (*λέγουσι*), *ἐν ἀλλήλοις μεταβαλλομένων καὶ διαλλαττόντων τὰ εἴδη, μέχρις ἂν εἰς μίαν ἅπαντα συνέλθῃ φύσιν, ἡττηθέντα τοῦ κρείττονος· ὅμως δὲ καὶ ταύτην τὴν κίνησιν ἡνιοχήσει προςεικάζειν τολμῶσιν ἐλάσει τε ἅρματος, ἀτοπωτέρας δεόμενοι τῆς εἰκόνος· οἷον εἴ τις θαυματοποιὸς, ἐκ κηροῦ πλάσας ἵππους, ἔπειτα ἀφαιρῶν καὶ περιξύων ἀφ' ἑκάστου, προςτιθεὶς ἄλλοτε ἄλλῳ, τέλος δὲ ἅπαντας εἰς ἕνα τῶν τεττάρων ἀναλώσας, μίαν μορφὴν ἐξ ἁπάσης τῆς ὕλης ἐργάσαιτο· εἶναί γε μὴν τὸ τοιοῦτο, μὴ καθάπερ ἀψύχων πλασμάτων ἔξωθεν τοῦ δημιουργοῦ πραγματευομένου καὶ μεθιστάντος τὴν ὕλην· αὐτῶν δὲ ἐκείνων γίγνεσθαι τὸ πάθος, ὥςπερ ἐν ἀγῶνι μεγάλῳ τε καὶ ἀληθινῷ καὶ περὶ νίκης ἐριζόντων· γίγνεσθαι δὲ τὴν νίκην καὶ τὸν στέφανον ἐξ ἀνάγκης τοῦ πρώτου καὶ κρατίστου τάχει τε καὶ ἀλκῇ καὶ τῇ ξυμπάσῃ ἀρετῇ, ὃν εἴπομεν ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ἐξαίρετον εἶναι Διός. τοῦτον γὰρ, ἅτε πάντων ἀλκιμώτατον καὶ φύσει διάπυρον, ταχὺ ἀναλώσαντα τοὺς ἄλλους, καθάπερ, οἶμαι, τῷ ὄντι κηρίνους, ἐν οὐ πολλῷ τινὶ χρόνῳ, δοκοῦντι δὲ ἀπείρῳ ἡμῖν πρὸς τὸν ἡμέτερον αὐτῶν λογισμὸν, καὶ τὴν οὐσίαν πάντων πᾶσαν εἰς αὑτὸν ἀναλαβόντα, πολὺ κρείττω καὶ λαμπρότερον ὀφθῆναι τοῦ πρότερον, ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου θνητῶν οὐδὲ ἀθανάτων, ἀλλ' αὐτὸν ὑφ' αὑτοῦ νικηφόρον γενόμενον τοῦ μεγίστου ἀγῶνος.* Endlich macht Dion die gewichtvolle Mittheilung: *κατὰ τοῦτο δὴ γενόμενοι τοῦ λόγου, δυςωποῦνται τὴν αὐτὴν ἐπονομάζειν τοῦ ζώου φύσιν· εἶναι γὰρ αὐτὸν* (*τὸν Διὸς ἵππον* oder das Feuer, wie schon Reiske versteht) *ἤδη τηνικάδε ἁπλῶς τὴν τοῦ ἡνιόχου καὶ δεσπότου ψυχήν· μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ φρονοῦν καὶ τὸ ἡγούμενον αὐτῆς.* Das *περιέχον* betrachteten sie als den eigentlichen Sitz des reinen Feuers oder der Gottheit auch nach Herodot. I, 131: *τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες,* und nach Strab. XV, p. 732: *τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία.*

[1]) Agath. Hist. II., 25. p. 118: *τὸ δὲ πῦρ αὐτοῖς τίμιόν τε εἶναι δοκεῖ καὶ ἁγιώτατον, καὶ τοίνυν ἐν οἰκίσκοις τισὶν ἱεροῖς τε δῆθεν καὶ ἀποκεκριμένοις ἄσβεςον οἱ Μάγοι φυλάττουσι, καὶ ἐς ἐκεῖνο ἀφορῶντες τάς τε ἀποῤῥήτους τελετὰς ἐκτελοῦσι καὶ τῶν ἐσομένων πέρι ἀναπυνθάνονται.* Strab. XV., p. 733: *πῦρ ἄσβεςον φυλάττουσιν οἱ Μάγοι· καθ' ἡμέραν δὲ εἰςιόντες ἐπᾴδουσιν ὥραν σχεδόν τι πρὸ τοῦ πυρὸς, κτλ.* Vgl. Brisson, de regio Persar. princip. II., 14 sq. Anquetil du Perron, Exposition des usages civils et religieux des Parses, Zend-Avesta T. II., p. 527 suiv. Dazu Curt. III., 7, über den Aufzug des Darius Codomannus: Ordo autem agminis erat talis: Ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocabant, argenteis altaribus praeferebatur. Magi proximi patrium carmen canebant. Etc.

menste sichtliche Offenbarung und Darstellung des ewigen und allschaffenden lichten oder feurigen Urwesens oder der höchsten Gottheit anschauten. So erklärt auch schon Kleuker, in Uebereinstimmung mit Anquetil Duperron, den Zoroastrischen Feuerkultus ganz richtig: „Die Perser glauben ein Urfeuer und ein materielles Feuer; dieses ist ein Bild von jenem.“ Es ist nicht die sichtbare Flamme, sondern „das in alle Wesen übergegangene Feuer, das nun in soviel tausend Geschöpfen, unter solcher und solcher Aeusserung und Wirkungsart, das einzige, allschaffende, allwirkende, belebende Prinzip ist, das Mittel, wodurch Ormusd die ganze Schöpfung in Leben und Bewegung erhält;“ aber, „weil dieses göttliche Feuer der Allschaffung und Allbelebung unsichtbar ist,“ so wurden für das Volk die heiligen Feuerheerde errichtet, in denen Ormusd „unter dem Symbole des Feuers“ angebetet werden sollte [1]). Aus dem Kultus des Feuers aber wird auch wieder die Heiligkeit des blinkenden Goldes und Silbers und der funkelnden Edelsteine und überhaupt alles Lichten und Feuerfarbigen und damit der ganze Glanz und Prunk, mit welchem bei den alten Medern und Persern die Könige und die Grossen des Landes auftreten, ganz einfach verständlich. Denn nur aus völliger Unbekanntschaft mit der Zoroastrischen religiösen Anschauung wird jener Prunk von den Geschichtschreibern gewöhnlich als blosse eitle Prahlsucht gedeutet; Strabon bezeugt ausdrücklich, dass die alten Perser das Gold wegen seines feuerfarbigen Glanzes als heilig ansahen, und daher ebensowenig wie das Feuer mit einer Leiche, die sie als das Nichtswürdigste verabscheuten, in Berührung brachten; und diese religiöse Bedeutung behauptet das Gold und Silber und funkelnde Edelgestein und alles Feuerfarbige und Lichte auch noch heutiges Tages bei den Feueranbetern, die in Persien und Indien aus dem grauen Alterthume fortbestehen, so dass Thevenot sich hier mit eigenen Augen davon überzeugen konnte [2]). Aus derselben Grunderkenntniss, aus welcher dieser Kultus

---

[1]) Kleuker, Lehrbegriff der alten Perser, Zend-Avesta Th. I., S. 45 f. Anquetil du Perron, Système theolog., cérémon. et moral des livres zends et pehlvis, Zend-Avesta T. II., p. 596: Le feu matériel . . . représente, mais imparfaitement, le feu original qui anime tous les êtres.

[2]) Strab. XV, p. 734: *κοσμοῦνται δὲ οἱ παῖδες χρυσῷ, τὸ πυρωπὸν τιθεμένων ἐν τιμῇ· διὸ οὐδὲ νεκρῷ προςφέρουσι, καθάπερ οὐδὲ τὸ πῦρ, κατὰ τιμήν.* Dazu Thevenot von den jetzigen Feueranbetern in Persien b. Hyde Hist. relig. vet. Persar. p. 21: Jbi enim gratia ignis (apud eos qui regulares sunt) quivis tam splendens quam rubens color in omnibus cujuscunque generis rebus aestimatur et sacer habetur: et ut olim, sic etiam hodie (dicente Thevenoto) affectant induere vestes flavescentes aut

des Feuers und alles Feuerähnlichen entsprungen, erklärt sich auch der Zoroastrische Kultus der Beförderung des Lebens und Gedeihens in der Natur; weil sie das göttliche Urfeuer eben als den allgemeinen Lebensgrund, und daher auch die Beförderung des Lebens und Gedeihens als Beförderung der göttlichen Wirksamkeit betrachteten. Denn wie Kleuker richtig bemerkt: „Bevölkerung und Ackerbau, diese allen alten Gesetzgebern so wichtigen Theile der Politik, sucht Zoroaster seinen Bürgern nicht nur zu empfehlen, sondern macht daraus das heiligste Werk der Religion, und giebt ihnen die Kraft der Sündentilgung.“ „Der Gottesfürchtige in der Zoroastrischen Religion, sagt auch Gibbon ganz übereinstimmend mit den heiligen Urkunden, ist verbunden Kinder zu erzeugen, nützliche Bäume anzupflanzen, schädliche Thiere zu vertilgen, Wasser auf die dürren Felder zu leiten, und sich seine Seligkeit durch all die Arbeiten des Ackerbaues zu erwirken[1]).“ Eben darum, weil die Zoroastrische Religion das göttliche Urfeuer allem Leben in der Natur inwohnen wusste als den Lebensgrund und Ferver oder die belebende Seele, kannte sie auch Nichts, das so gottlos und abscheulich, wie das Entseelte, der Leichnam, der von dem Leben und damit von dem Göttlichen völlig verlassene, das ausschliessliche Besitzthum Ahriman's[2]). Und daraus entsprang die eigenthümliche Bestattung der Todten bei den Zoroastrischen Völkern; denn

---

rubescentes flammei seu latericii coloris, quippe qui sit ignem quodammodo referens simulansque. etc. atque propter supra dictam causam est quod rubinus et balascius et carbunculus et pyropus et hyacinthus ruber et granatus aestimentur prae aliis gemmis et in pretio habeantur. et sic in omnibus aliis rebus. Vgl. Curt. III, 7. den Aufzug des Darius Codomannus.

[1]) Kleuker a. a. O. S. 67. Gibbon History of the decline and fall of the Rom. empire I, 8. Dazu Agath. Hist. II, 24, p. 118: *ἑορτήν τε πασῶν μείζονα τὴν τῶν κακῶν λεγομένην ἀναίρεσιν ἐκτελοῦσιν, ἐν ᾗ τῶν τε ἑρπετῶν πλεῖστα καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁπόσα ἄγρια καὶ ἐρημονόμα κατακτείνοντες, τοῖς Μάγοις προσάγουσιν, ὥσπερ ἐς ἐπίδειξιν εὐσεβείας.* Vgl. Vendidad farg. III., p. 284, farg. XIV, p. 391 u. s. Anquetil du Perron Zend-Avesta T. II., p. 610.

[2]) Jescht d'Ormusd, Zend-Avesta T. II, p. 149: „Du haut du ciel je veillerai devant et derrière vous, contre l'envie du Dew Verin, caché (dans le crime) qui cherche à diminuer tout ce qui a vie; contre toutes les morts qui viennent du Dew absorbé dans le crime.“ Vendidad farg. VII., p. 316: „Ormusd répondit: dès qu' un homme est mort, ô Sapetman Zoroastre, sur le champ le Daroudj Nesosch vient et court dans les jointures des membres du cadavre.“ Ib. farg. VIII, p. 351: „Comment deviendra pur, ô saint Ormusd, l'homme qui a touché un mort,“ etc. Vgl. ib. p. 341 suiv., farg. VII, p. 324, farg. XII, p. 371 u. s. und Anquetil du Perron Usages civils et religieux des Parses § XI, Zend-Avesta T. II, p. 581 suiv.

eine Verbrennung der Leichen nach der Sitte anderer Völker konnte bei ihnen nicht stattfinden, wie Kleuker richtig bemerkt, „wegen der Begriffe vom Feuer und Leichnam," weil ihnen „jenes das Unentweihbarste und dieser das Verunreinigendste" war; ebensowenig konnten sie dieselben aber auch in der Erde bei den heiligen Lebenskeimen begraben; daher wurden die Leichen von ihnen an entlegenen öden und unfruchtbaren Orten ausgesetzt, um von fleischfressenden Vögeln und Hunden verzehrt zu werden; und gerade von Hunden zerfleischt zu werden, galt in der Zoroastrischen Religion als die beste Bestattung[1]). Aus dieser Grunderkenntniss, in welcher sie die Gottheit unmittelbar in dem Lichte unp Feuer und dem gesammten Leben der Natur gegenwärtig erblickten, verabscheuten sie denn auch die Götterbilder und Tempel der übrigen heidnischen Völker, und zertrümmerten bekanntlich auch auf dem Feldzuge des Xerxes die Hellenischen Heiligthümer, nicht aus blindem Hass und blosser roher Verheerungssucht, sondern, wie die Alten ausdrücklich melden, auf Anstiften der Theologen und Priester, aus religiösem Eifer; und wo immer die Zoroastrische Religion sich ausbreitete, da wurden die Götterbilder vernichtet als mit ihr unverträglich, wie auch noch Ferdusi bezeugt: „Alle Götzen verbrannten sie; an ihrer Stelle zündeten sie an das heilige Feuer[2])." Indem ihnen aber, nach Rhode's

---

[1]) Strab. XV., p. 732: *τοὺς δὲ φυσήσαντας η νεκρὸν ἐπὶ πῦρ θέντας ἢ βόλβιτον, θανατοῦσι.* Procop. de bello Pers. I, 12: *τῷ βασιλεῖ Γουργένῃ ἐπέστελλε (Καβάδης) τά τε ἄλλα ποιεῖν, ᾗ Πέρσαι νομίζουσι, καὶ τοὺς νεκροὺς τῇ γῇ ὡς ἥκιστα κρύπτειν, ἀλλ' ὄρνισί τε ῥίπτειν καὶ κυσὶν ἅπαντας.* Agath. Hist. II, 22. p. 113: *τότε δὴ τὸ σῶμα τοῦ Μερμερόου οἱ ἀμφ' αὐτὸν ἀνελόμενοι καὶ ἐκτός που τοῦ ἄστεος ἀποκομίσαντες, οὕτω δὴ ἔρημόν τε καὶ ἀκάλυπτον κατὰ τὸν πάτριον ἔθεντο νόμον, κυσί τε ἅμα καὶ τῶν ὀρνέων τοῖς ὅσα μιαρὰ καὶ νεκροβόρα, παρανάλωμα γενησόμενον.* Ib. II., 23. p. 113 sq.: *ἐφ' ὅτῳ δ' ἂν σώματι μὴ θᾶττον καταπταῖεν οἱ ὄρνις, ἢ οἱ κύνες οὐκ αὐτίκα ἐπιφοιτῶντες διασπαράξαιεν, τοῦτον δὴ ἡγοῦνται τὸν ἄνθρωπον βέβηλον γεγονέναι τοὺς τρόπους καὶ τὴν ψυχὴν ἄδικον κτλ.* Vgl. Herodot. I, 140. III, 16. Cic. Tuscul. I, 45. Strab. XI., p. 517. Justin. I, 3. XIX., 1. u. A. Anquetil du Perron l. c. Rhode Die heil. Sage u. das ges. Religionssystem d. alten Baktrer, Meder u. Perser od. des Zendvolks S. 489 ff. Dazu Vendidad farg. I., p. 269: „Ensuite ce Péetiaré Ahriman, plein de mort, y produisit une action qui empêche de passer le pont, celle de brûler les morts." Ib. p. 268: „Ensuite ce Péetiaré Ahriman, plein de mort, y produisit une action qui empêche de passer le pont, celle de couvrir les morts (de terre)." Vgl. farg. VI., p. 315. u. s.

[2]) Herodot. I., 131: *Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσδε χρεωμένους. ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι.* Strab. XV. p. 732: *Πέρσαι τοίνυν ἀγάλματα μὲν καὶ βωμοὺς οὐχ ἱδρύονται.* Vgl. Diog. L. prooem. 6. Clem. Alex. Cohort. V., p. 19. ed.

Ausdruck, „der Gottesdienst der Aegypter, der Griechen und anderer Völker als ein Greuel erschien," so stimmten sie in einem sehr wesentlichen Stücke des religiösen Lebens überein mit den alten Israeliten; und daraus wird wieder jene Erscheinung sehr begreiflich, auf welche bereits Stuhr hinweist: „das freundliche Wohlwollen des Cyrus und des Darius gegen die Juden, im Gegensatze zur Unduldsamkeit der Feuerdiener gegen die von der ihrigen verschiedenen Formen des Heidenthums [1])." Doch nicht blos der Kultus und das gesammte religiöse Leben der Zoroastrischen Völker ist aus der dargelegten Weltanschauung einfach verständlich, sondern auch die ganze Zoroastrische Verfassung und Lebensordnung erweist sich in der That als die sittliche Verwirklichung derselben. In dem Zoroastrischen Staate „der grosse König" war, wie Plutarch und nach ihm Anquetil Duperron und Kleuker auch ausdrücklich bezeugen, das Abbild der allwaltenden höchsten Gottheit oder Ormusd's, während die sieben Grossen des Reiches die sieben grossen Lichtgeister oder Amschaspande verbildlichten, welche zunächst dem Ormusd in dem Weltganzen herrschten [2])." Und darum

---

Sylb. Cels. ap. Origen. c. Cels. I, 5. VII, 62. Brisson. de regio Persar. princip. II. 28. sq. Münter, Die Religion d. Babylonier IV., 1. S. 48. V., 6. S. 61. Rhode, Die heil. Sage u. s. w. des Zendvolks S. 326 u. 478 f. Dazu Cic. de leg. II., 10: nec sequor Magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Graecorum dicitur. Max. Tyr. Dissert. VIII., 7., zu den Persern redend, welche das Feuer als *ἄγαλμα* der Gottheit ansehen: *τούτῳ τῷ ἀγάλματι καὶ τούτῳ τῷ θεῷ καὶ τὴν Ἐρετρίαν ἀναλῶσαι δεδώκατε καὶ τὰς Ἀθήνας αὐτὰς καὶ τὰ Ἰώνων ἱερὰ καὶ τὰ Ἑλλήνων ἀγάλματα.* Vgl. Diog. L. prooem. 9. Joseph. c. Apion. II., 37. Brisson. l. c. II., 31. sq. Ferdusi b. Vullers Fragmente über d. Religion des Zoroaster S. 94. Auch von dem Sassaniden Artaxerxes I. meldet Moses von Chorene Hist. Armen. II., 47. ed. Whiston: Oromazdis ignem super altari ad Bhagavanum accendi jussit atque perpetuo ardentem servari. Statuas autem, quas Valarsaces majoribus suis statuerat, Solisque et Lunae simulacra, quae ille ab Armaviro primum Bagavanum, deinde Artaxata deportaverat, ea Artasires confregit.

[1]) Stuhr Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients B. I. S. 373. Vgl. Esra 1, 1. ff. 5, 8. f. 6, 2. f. 7, 11. f. Joseph. Antiq. Ind. XI., 1. 3. sq.

[2]) Plutarch. vit. Themist. 27 (redet Artabanos zu Themistokles, bei den Persern sei es eine heilige Satzung:) *τιμᾶν τὸν βασιλέα καὶ προςκυνεῖν εἰκόνα θεοῦ πάντα σώζοντος.* Anquetil du Perron Zend-Avesta T. II., p. 609: Les liaisons les plus étroites sont celles de l'Etat avec son Chef, qui représente Ormusd. Vgl. ib. p. 607 suiv. Kleuker a. a. O. S. 62 ff. Dazu Leo Universalgesch. B. I. Kap. 1. §. 5. S. 128: „Das Persische Hofceremoniell wurde, wie ohne Zweifel auch früher das Medische, unter den Händen der Magier zu einem Abbilde des himmlischen Reiches Ahuromazdao's (Ormusd's); wie dieser die sieben Amschasfánds, umgaben den Perserkönig die sieben obersten Hofleute (Esther 1, 14.)." u. s. w.

eben erschien der grosse König bei allen feierlichen Aufzügen in der bereits erwähnten Umstrahlung von Gold und Silber und funkelndem Edelgestein, weil auch Ormusd im Feuer- und Lichtglanze sich darstellte. Aber nicht blos in der ganzen Zoroastrischen Lebensordnung, sondern auch selbst in der äusserlichen Erscheinung jedes Ormusd-Dieners erblicken wir die dargelegte Weltanschauung in sichtbarer Abspiegelung vor uns; denn wie in seiner Weltanschauung, nach Görres' Ausdrucke, „in Streit und Kampf die Welt und alle Dinge in ihr geworden sind,“ und der Streit und Kampf des Lichtes und der Finsterniss oder des Guten und Schlechten, Ormusd's und Ahriman's, fort und fort die ganze Weltordnung beherrscht: so stehet er da kampfrüstig und umgürtet mit dem Koschti oder Streitgürtel, dem heiligen Symbole, dass er werkthätig theilnehme an dem grossen Kampfe, und Streiter sei auf Ormusd's Seite für das Licht und das Gute gegen Ahriman oder die Finsterniss und das Schlechte [1]). Endlich erweist sich auch die Zoroastrische Tugendlehre selbst als den augenfälligen Ausfluss der angegebenen Grundansicht von dem Wesen der höchsten Gottheit oder Ormusd's; denn wie dieser angeschaut wurde als reines Licht, welches vermöge seiner Natur keine Verborgenheit und Heimlichkeit duldet, keine Lüge und keinen Trug, die eben im Finstern schleichen, sondern, Alles aufdeckend und offenbarend, gleichsam das Offenste und Aufrichtigste und Wahrste ist: so sollte auch der Ormusd-Diener nach der Vorschrift Zoroasters durchaus lichtrein und aufrichtig und wahr sein im Denken und Reden und Thun. Das ist die Angel der ganzen Zoroastrischen Tugendlehre nach der urkundlichen Darstellung der heiligen Zend- und Pehlwischriften; und auch die Alten bezeugen völlig übereinstimmend, dass die Erziehung und der Unterricht bei den Persern fast allein in der Anleitung bestand, aufrichtig und offen und wahr zu sein, und dass sie Nichts so sehr verabscheuten, wie Lüge und Trug [2]). Eben desshalb

---

[1]) S. Anquetil du Perron Zend-Avesta T. II., p. 529 suiv. p. 552 u. 576. Vgl. Jeschts-Sadés No. IV., p. 3 suiv. Vendidad farg. XVIII., p. 402 u. 409. Jzeschné ha IX., p. 112. Vullers Fragmente über die Religion Zoroasters S. 115.

[2]) Jzeschné ha LXVIII., p. 242: „Je suis ennemi des Darvands, quels qu'ils soient, qui ne pensent pas selon la vérité, qui ne parlent pas selon la vérité, qui n'agissent pas selon la vérité, o Sapetman Zoroastre, et je les enleve,“ spricht Ormusd. Vgl. ib. ha XXX., p. 164. Vendidad farg. V., p. 302. farg. XVIII., p. 404 u. s. Anquetil du Perron Zend-Avesta T. II., p. 604. Kleuker a. a. O. S. 40 f., Rhode Die heil. Sage u. s. w. des Zendvolks S. 178. Dazu Herodot. I., 138: *αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται· δεύτερα δὲ τὸ ὀφείλειν χρέος, πολλῶν μὲν ἄλλων εἵνεκα,*

hassten sie, wie alles geheime nächtliche Treiben, auch insbesondere die Magie oder Zauberei [1]).

3. Die alten Indier.

Im Widerspruche sowohl gegen die Entwickelungstheorie der alten Schinesen, als gegen die Umwandelungstheorie Zoroasters, erkannten die alten Indier in der vollendeten Theologie ihrer heiligen Wedas, in der Lehre der Wedantinen, das Urwesen als ein ewiges durchaus einfaches und unsinnliches und zugleich unwandelbares Seyn. Denn so steht in den Upanischaden, den theologischen Bestandtheilen der Wedas, in dem theologischen Gedichte Bhagavad-Gita und in den Schriften des berühmten Theologen Sankara mit ausdrücklichen Worten vom Urwesen: „Es ist ein einfaches und untheilbares Seyn;“ „es ist unsichtbar und unerfasslich, weil es keinen Ursprung und keine sinnliche Beschaffenheit hat;“ „es ist frei von jeder Wandelung[2]).“ Aus diesem Urwesen war bei den alten Indiern keine Weltschöpfung denkbar, weder durch Entwickelung, da sie es eben als ein völlig einfaches und unsinnliches, noch durch Umwandelung, da sie es zugleich als ein unwandelbares Seyn erkannten. Daher behaupteten sie mit einer Kühnheit, welche unsere Bewunderung verdient: es sei nur das Eine ewige und unwandelbare Seyn, sat oder brahmă, und leugneten die Weltschöpfung und jedes Werden, und er-

---

μάλιστα δὲ ἀναγκαίην φασὶν εἶναι τὸν ὀφείλοντα καί τι ψεῦδος λέγειν. Nicol. Damasc. ap. Stob. Serm. XLIV., 41. p. 293. ed. Gesn. T. II., p. 227. ed. Gaisford: *οἱ δὲ παῖδες παρ᾽ αὐτοῖς ὥσπερ μαθήματα τὸ ἀληθεύειν διδάσκονται.* Vgl. Herodot. I., 136. Plat. Alcib. I. p. 121 sq. Strab. XV., p. 733. Plutarch. de vit. aere alieno 5. Xenoph. Cyrop. I., 6, 33.

[1]) Diog. L. prooem. 8: *τὴν δὲ γοητικὴν μαντείαν οὐδ᾽ ἔγνωσαν, φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱστοριῶν.* Vendidad farg. I., p. 268: „Ce Péetiâré Ahriman, plein de mort, y produisit la Magie, (art) très mauvais.“ Vgl. ib. farg. III., p. 286. farg. XX., p. 424. Jzeschné ha VIII., p. 106. u. s.

[2]) Bhagavad-Gita VIII., 3. p. 155. ed. Schlegel: „Essentia simplex ac individua est summum numen.“ Ib. XI., 18: „Tu es simplex illud ac individuum.“ Frid. Windischmann Sancara s. de theologumenis Vedanticorum p. 104: Sancara ad Mund. III., 1. p. 41: „quia a nemine oculo percipitur propter defectum formae, neque voce comprehenditur, quia nominari non potest, neque reliquis sensibus.“ Unde lucem accipiunt illa Mundacae I., p. 1., l. 13: „illud, quod invisibile est, et prehendi non potest, quod genealogiam et descriptionem non habet.“ Jb. p. 127: Sancara: „Illud vero reale est, uniforme, aeternum, ... omni mutatione liberum.“ Vgl. ausserdem Colebrooke On the philosophy of the Hindus in d. Transact. T. I., p. 26: „amorphous, invariable.“

klärten alles Nicht-Seyn, asat, d. h. alles Nicht-Brahma, all die Vielheit und Verschiedenheit und Veränderung des Seienden, die wir wahrnehmen, die ganze vor Augen liegende Welt, für eine leere Täuschung unserer Sinne oder für reine Phantasie, maja. So beschreiben uns die Grundansicht der Wedantinen Alle, die mit ihr in's Genauere vertraut sind, wie Rhode: „Gott ist das absolut Seiende; ausser ihm ist Nichts." „Wenn die Welt und der Mensch sich selbst als wirklich, als daseiend erscheint, so ist dies die Wirkung der Maja, ist leere Täuschung; denn ausser Gott ist Nichts da [1])." Ebenso Friedrich Windischmann in seiner trefflichen Schrift Sankara oder über die theologischen Lehren der Wedantinen, indem er zugleich die Beweisstellen urkundlich vorlegt: „Sie meinten, diese ganze Welt und in ihr die Bewegung und Veränderung sei nicht wirklich; wirklich sei allein die höchste Gottheit", das absolute Seyn, „alles Uebrige aber ein täuschendes Schattenspiel, welches verschwinde, sobald wir die wahre Erkenntniss erlangen [2])." Ebenso lesen wir die Grundansicht der Wedantinen auch urschriftlich in den Upanischaden selbst fast auf jedem Blatte: „Es giebt hier gar keine Vielheit des Seienden." „Diese ganze Welt, welche sichtbar ist, hat keine Wirklichkeit und ist ein leerer Schein;" „ein leerer Schein, Lüge und reine Phantasie ist die Welt." „Ausser ihm," dem absoluten Seyn, sat, „ist Nichts und lässt sich Nichts denken [3])." Und so reden die Wedantinen auch noch in unseren Tagen zu dem Gelehrten Bernier: „Es ist Nichts wirklich und wahrhaft von Allem, was wir glauben zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken oder zu berühren; diese ganze Welt ist Nichts als eine Art Traum und eine reine Täuschung, indem all die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge, die wir wahrnehmen, nur Eines und Dasselbige sind, welches die Gottheit selbst ist, sowie all die verschiedenen Zahlen, die wir haben, wie 10, 20, 100, 1000 u. s. f., Nichts

---

[1]) Rhode Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus B. II. S. 347.

[2]) Frid. Windischmann Sancara s. de theologumenis Vedanticorum p. 153: Totum enim hunc mundum ejusque activitatem non realem esse putabant, reale solum supremum numen, caetera omnia umbram a delusione formatam, quae evanescat, si veram cognitionem acquiramus.

[3]) Colebrooke On the philosophy of the Hindus in d. Transact. T. I., p. 26: „There is not here any multiplicity." Oupnek'hat T. II., p. 440. ed. Anquetil du Perron: „Hic omnis mundus, qui visus fiat, τὸ hasti (existentiam) non habet, et ostensum (quid) sine fuit (existit) est." Ib. p. 315: „Ostensum sine est (existentia), mundus mendacium et pura imaginatio est." Ib. p. 101: „Praeter id (dzat oder sat d. i. buchstäblich: τὸ ὄν) ullum non est et sciendum non est."

weiter sind als Eine und dieselbe wiederholte Einheit[1]).“ Das Eine aber, welchem allein Wirklichkeit zukommt, das Urwesen oder die Gottheit, die in den Upanischaden bald das Brahma, bald Atma, Paramatma u. s. w. heisst, wird von den Wedantinen mit Bestimmtheit aufgefasst als das reine Seyn, sat, wogegen sie all die mannichfaltigen besonderen Formen des Seyns, aus denen die sichtbare Welt besteht, mit Bestimmtheit als Nicht-Seyn, asat, denken. Denn so schreibt Colebrooke, der berühmte gründliche Kenner der heiligen Schriften der Indier, mit ausdrücklichen Worten von der Gottheit der Wedantinen: „Sie ist das Seyn, sat; dagegen die Formen des Seyns, die als reine Täuschung betrachtet werden, sind Nicht-Seyn, asat[2]).“ Dasselbe bezeugt Friedrich Windischmann: dass die Gottheit von den Wedantinen „vorzugsweise das Seiende genannt wird;“ und Othmar Frank: dass „eben das in die Sinne Fallende dem Wedanta das Nicht-Seiende ist[3]).“ Und diese Auffassung haben wir auch urkundlich in den Upanischaden selbst vor uns. Denn so steht in der Kathaka, gerade einer der ältesten Upanischaden und einer von denjenigen, auf welche die Wedantinen sich vornehmlich gründen, wörtlich von der Gottheit oder dem absoluten Seyn: „Wie wird es anders wahrgenommen, als von dem, der sagt: Es ist? Es ist! so ist es wahrzunehmen und nach seiner Wesenheit. Die Wesenheit erscheint, wenn man es als: Es ist! wahrgenommen hat[4]).“ In einer anderen Upanischade heisst es von Maja, der Täuschung, durch welche eben die Sinnenwelt gegeben ist: „Das Nicht-Seiende zeigt sie als seiend, und das Seiende als nicht-seiend; das wahrhaft Seiende, sat, welches offenbar ist, zeigt sie nicht, aber die Welt, welche in Wahrheit nicht ist,

---

[1]) Bernier Voyage p. 204. éd. à la Haye 1671: Il n'est donc rien, disent-ils, de réel et d'effectif de tout ce que nous croyons voir, ouir, ou flairer, gouter, ou toucher; tout ce monde n'est qu'une espèce de songe, et une pure illusion, en tant que toute cette multiplicité et diversité de choses qui nous apparoissent, ne sont qu'une seule, unique et même chose, qui est Dieu même: comme tous ces nombres divers que nous avons, de dix, de vingt, de cent, de mille, et ainsi des antres, ne sont enfin qu'une même unité répétée plusieurs fois.

[2]) Colebrooke On the Vedas in d. Asiat. Res. T. VIII., p. 404: He is the entity (sat), while forms, being mere illusion, are nonentity (asat).

[3]) Frid. Windischmann l. c. p. 100: Per eminentiam ens appellatur. Othmar Frank Vjasa S. 100.

[4]) Die Kathaka b. Karl Windischmann Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte Th. I., Abth. IV., S. 1717. Vgl. Kathaka-Oupanichat VI., 13. éd. L. Poley: „Il est, c'est ainsi, c'est par son essence qu'on peut le percevoir.“

zeigt sie; das eben ist Maja [1])." Der klare Sinn dieser Worte ist: das Eine reine Seyn, das Urwesen oder die Gottheit, welche allein Wirklichkeit hat, wird von uns mit Sinnen nicht wahrgenommen, sondern nur die mannichfaltigen besonderen Formen des Seyns oder die Welt, welche keine Wirklichkeit hat. Mit dem Einen reinen Seyn oder der Gottheit und den mannichfaltigen besonderen Formen des Seyns oder den Dingen verhält es sich nach der Ansicht der Wedantinen gerade so, wie mit der reinen Substanz Thon oder Gold oder Eisen und den mannichfaltigen besonderen Gestalten, welche daraus gebildet sind; diese Gestalten seien leere Namen, sie seien ihrer Substanz nach eben nur Thon oder Gold oder Eisen; auf gleiche Weise seien auch die unzähligen besonderen Formen des Seyns oder die Dinge ihrem Wesen nach nur Ein und dasselbe Seyn. Aus dieser Anschauung redet die Upanischade Tschandogja: „Wie, o Guter, durch einen Klumpen Lehm alles Lehmartige erkannt wird, die Veränderung blosse Ausdrucksweise und Name, das Eigentliche aber Lehm ist; wie ferner, o Guter, durch einen goldenen Ring alles Goldartige erkannt wird, die Veränderung blosse Ausdrucksweise und Name, das Eigentliche aber Gold ist; wie ferner, o Guter, durch eine Scheere alles Eisenartige erkannt wird, die Veränderung blosse Ausdrucksweise und Name, das Eigentliche aber Eisen ist: so ist, o Guter, jener Begriff [2])." Desshalb betrachten auch die Indier die Zahl Neun, wie William Jones meldet, „als ein Sinnbild des göttlichen Wesens, weil, wenn man dieselbe durch einen anderen Einer vervielfältigt, die Summe der Ziffern in den verschiedenen Produkten jederzeit Neun bleibt, wie die Gottheit, die in vielen Formen erscheint, verharrt Ein unwandelbares Seyn" [3]). All diese mannichfaltigen besonderen Formen

---

[1]) Oupnek'hat T. I., p. 406: „Et τὸ non est, existit, et τὸ existit, non est, ostendit; dzat (verum), quod manifestum est, non ostendit; mundum, quod (vere) existens non est, ostendit: ipsum hoc est maja." Ib. T. II., p. 216: „Ostensum sine est (sine existentia) mundum est (existentem) ostendit; et est (existentem) existentiam universalem, non est (non existentem) ostendit."

[2]) Die Tschandogja b. K. Windischmann Die Philos. im Fortg. d. Weltgesch. Th. I., Abth. IV., S. 1617, in der Urschrift mit Lat. Uebersetzung b. Frid. Windischmann Sancara p. 136. Vgl. Oupnek'hat T. I., p. 51 sq.

[3]) W. Jones On the chronology of the Hindus in d. As. Res. T. II., p. 113 sq.: (Nine is considered) as a mysterious number, and an emblem of Divinity, because, if it be multiplied by any other whole number, the sum of the figures in the different products remains always nine, as the Deity, who appears in many forms, continues One immutable essence. Nämlich $9 \times 2 = 18$, und $1 + 8 = 9$; $9 \times 3 = 27$, und $2 + 7 = 9$; $9 \times 4 = 36$, und $3 + 6 = 9$; u. s. f.

des Seyns als leeren Schein ansehend, behaupten die Upanischaden: „Das alles, was sichtbar ist, ist reines Seyn, und irgend Anderes ist nicht.“ Das ist die einfache Grundansicht der alten Indier. Wir müssen jedoch wohl beachten, dass die Wedantinen zweierlei Standpunkte der Betrachtung unterscheiden: den Standpunkt der wahren Erkenntniss mittels der denkenden Vernunft, und den der leeren Meinung und Phantasie oder Maja nach der Wahrnehmung der Sinne; auf dem ersteren lehren sie, wie hier dargelegt worden, dass nur das Eine reine Seyn, sat, wirklich sei, und leugnen alles Nicht-Seyn, asat, oder die sichtbare Welt; auf dem letzteren aber räumen sie auch dem Nicht-Seyn oder der sichtbaren Welt eine Geltung ein, und versuchen von ihm aus in der mannichfaltigsten Weise auch selbst den Ursprung und die Natur der sichtbaren Dinge, nur eben im Lichte der leeren Meinung und Phantasie oder Maja, zu erklären; denn im Lichte der wahren Erkenntniss erachten sie, wie die Welt selbst, auch all die Weltschöpfungsgemälde, die in den Indischen Schriften entwickelt sind, für blosse Traumbilder. Die beiden Standpunkte werden selbst in dem theologischen Gedichte Bhagavad-Gita mit Klarheit unterschieden, wo eine Stelle also lautet: „Diejenige Erkenntniss, vermöge welcher Jemand in Allem, was da ist, ein einziges unwandelbares Seyn erblickt, das ungesondert in dem Gesonderten, diese, wisse, ist die wahre; dagegen diejenige Erkenntniss, welche in allem dem, was da ist, verschiedene eigenthümliche Formen des Seyns siehet, diese, wisse, ist eine trübe“[1]). Mit der vollsten Klarheit und Bestimmtheit aber werden die beiden Standpunkte der Betrachtung von dem berühmten Indischen Theologen Sankara unterschieden und in's Licht gesetzt; er nennt den ersteren, auf welchem nur das Eine reine oder gestaltlose Seyn oder Brahma ist, ausdrücklich den Standpunkt der Erkenntniss, den letzteren aber, auf welchem die mannichfaltigen Formen und Namen des Seyns oder die sichtbaren Dinge vorhanden sind, den Standpunkt der Unwissenheit[2]). Beide Standpunkte haben dieselbe

[1]) Bhagavad-Gita XVIII, 20 sq. p. 184: „Qua cognitione quis in omnibus, quae exstant, unicum existendi elementum incorruptibile cernit, indiscretum in discretis, eam cognitionem scias essentialem. Singulatim autem quae cognitio varios existendi modos peculiares novit in omnibus quae existunt, hanc cognitionem scias esse impetuosam.“

[2]) Frid. Windischmann Sancara p. 154 sq. Dort sagt Sankara ausdrücklich: „Sic mille loci demonstrant duplicem Brahmanis formam e divisione cognitionis et ignorantiae.“ Ersteres ist das Brahma purum et immutabile, letzteres das Brahma per ignorantiam mutatum oder die sichtbaren mannichfaltigen Formen des Einen Seyns, die Dinge. Denn, wie Fried. Windischmann p. 178 bemerkt, quaevis res habet suum quasi ignorantiae jus et realitatem relativam.

Grundansicht: es sei nur das Eine ewige und unwandelbare Seyn, sat oder das brahma; aber der Standpunkt der Unwissenheit und sinnlichen Wahrnehmung gesteht auch der sichtbaren Vielheit und Mannichfaltigkeit des Seienden oder der Welt eine bedingte Geltung zu, indem er sie als mannichfaltige Formen des Einen Seyns betrachtet[1]), welches jedoch trotz all den Formen, in die es sich verkleide, an sich selbst unwandelbar verbleibe[2]). Auf diesem Standpunkte ist das absolute Seyn oder die Gottheit völlig Eines mit dem sichtbaren All, und heisst die Gottheit „die allgestaltige“[3]), und wird die Weltschöpfung bald erklärt wie die Wandelung des Einen Proteus in alle Gestalten der Wesen[4]), bald wie die Wandelung des Einen Wassers in die mannichfaltigen Erscheinungen der Wogen, des Schaumes, der Blasen, der Tropfen u. s. w.[5]), oder sie wird am liebsten verglichen mit dem Gewebe der Spinne: wie die Spinne den Faden und das Gewebe, das sie daraus verfertige, dieses scheinbar von ihr völlig Verschiedene, aus sich heraus, aus ihrer Substanz spinne und in sich zurücknehme, so entwickele die Gottheit aus sich heraus die Dinge, und seien diese von derselbigen Substanz, und sei also Gott der Weltweber und das Weltgewebe, beides zugleich[6]). Aber auf dem Standpunkte der Erkenntniss ist die ganze sichtbare Welt mit ihren unendlich verschiedenen Gestalten des Seyns eine leere Täuschung unserer Sinne und reine

---

[1]) Frid. Windischmann l. c. p. 157: In vera igitur cognitione nulla Brahmanis divisio esse potest; admittunt tamen Vedantici regionem ignorantiae cum realitate relativa, in qua Brahma sub variis formis colitur.

[2]) Colebrooke On the philosophy of the Hindus in d. Transact. T. II, p. 26: „He does not vary with every disguising form or designation.“

[3]) Bhagavad-Gita XI, 16, p. 165: „omniformis.“ Ib. XI, 38, p. 168: „o infinitis formis praedite!“

[4]) Colebrooke l. c. T. II, p. 26: The Véda so describes him as entering into and pervading the corporeal shapes by himself wrought. Vgl. ib. p. 24. Kathaka-Oupanichat V, 9, 12.

[5]) Colebrooke l. c. T. II, p. 19: „The sea is one and not other than its waters; yet waves, foam, spray, drops, froth, and other modifications of it, differ from each other.“ Vgl. Frid. Windischmann l. c. p. 152 sq.

[6]) Colebrooke l. c. T. II, p. 20: „As milk changes to curd, and water to ice, so is Brahme variously transformed and diversified, without aid of toils or exterior means of any sort. In like manner, the spider spins his web out of his own substance“; etc. Frid. Windischmann l. c. p. 146: Ad significandum mundi e Deo generationem Vedantici saepissime araneae imagine utuntur. Und ib. p. 147: Alibi totus mundus cum textura comparatur, cujus stamen et textor Deus ipse est. Vgl. Colebrooke l. c. T. II, p. 35. Moundaka-Oupanichat I, 1, 6. Bernier Voy. p. 203 suiv.

Phantasie, ein blosser Traum ohne Wirklichkeit[1]), und ist nur das Eine reine oder gestaltlose Seyn, sat oder das brahma, und ausser ihm Nichts. Dieses Eine reine Seyn an sich selbst ist nach der Lehre der Wedantinen nicht blos, wie bereits gezeigt worden, völlig einfach und unwandelbar, damit untheilbar, und ungeworden und unvergänglich, sondern auch unräumlich und unzeitlich, obwohl gegenwärtig überall und immer, bestehend durch sich selbst[2]). Und was besonders wichtig ist, dieses reine Seyn wird mit Bestimmtheit aufgefasst als „reine Intelligenz und reines Denken[3]).“ Verbildlicht wird es in seiner völligen Einheit und Gleichheit mit sich selbst und in seiner Vollkommenheit durch die Gestalt der Kugel, wie schon J. J. Wagner bemerkt: „Sein angemessenstes Symbol ist die nach allen Richtungen in sich selbst geschlossene Sphäre[4]).“ Das ist das Wesentlichste der Indischen Grundansicht nach den heiligen Upanischaden und der Lehre Sankara's; woraus in die Augen springt, dass die Indische Lehre nicht, wie gewöhnlich geschieht, blos als Pantheismus bezeichnet werden kann; sondern auf dem Standpunkte der Unwissenheit ist sie allerdings der vollständigste Pantheismus, aber auf dem Standpunkte der wahren Erkenntniss ist sie der offenbarste Akosmismus.

Jetzt ist noch in Kürze zu zeigen, wie auch in Indien wieder die bestimmte religiöse Grundansicht von der Wahrheit sich als die innerste

---

[1]) Frid. Windischmann l. c. p. 154: Omnia haec tantummodo ante verae cognitionis acquisitionem locum et veritatem quandam habent, ut somnia antequam expergefactus fueris. Vgl ib. p. 158. Bernier Voy. p. 204, hier oben S. 36, Anm. [1]).

[2]) Bhagavad-Gita VIII, 3: „Essentia simplex ac individua est summum numen.“ Frid. Windischmann l. c. p. 127: „omni mutatione liberum.“ Oupnek'hat T. II, p. 126: „Illud dzat (ens) divisionis (partium) non capax.“ Ib. T. II, p. 214: „Id productum non fuit: id periens (destructum) non fiat.“ Ib. T. II, p. 121: „Ei locus etiam non est.“ Ib. T. II, p. 123: „Et id est superius e tempore mazzi (praeterito), et hal (praesenti), et estekbal (futuro).“ W. Jones l. c. in d. As. Res. T. II, p. 114 sq.: „Time, they say, exists not at all with God.“ Oupnek'hat T. II, p. 231: „Et praesens est (ubique).“ Ib. T. II., p. 2: „Et semper cum ente suo stans (in se perseverans) est.“ Ib. T. II, p. 100: „Et ipse cum ipso (per ipsum) est.“

[3]) Colebrooke l. c. T. II, p. 26: „He is pronounced to be sheer sense, mere intellect and thought: as a lump of salt is wholly of an uniform taste within and without, so is the soul an entire mass of intelligence.“ This is affirmed both in the Védas and in the smritis. Vgl. Frid. Windischmann l. c. p. 129 sq.

[4]) J. J. Wagner Ideen zu einer allgemeinen Mythologie S. 86. Dazu Haafner Reise in Indien, im Journal d. neuesten Land- und Seereisen, Berl. 1810, B. VII, S. 260: „Da diese Gottheit keine und doch alle Gestalten hat, so wird sie unter dem Bilde einer steinernen Kugel auf einem Fussgestell in der Mitte des Tempels vorgestellt.“

wirkende und beherrschende Seele, als die Wurzel und Angel des gesammten eigenthümlichen religiösen und sittlichen Lebens des Volkes erweiset. Zuerst betrachten wir die wundersame Erscheinung, welche uns in Indien, hier allein auf dem ganzen Schauplatze der Weltgeschichte, entgegentritt: ein allseitig hochgebildetes Volk, das da aus dem grauen Alterthume bis in unsere Tage hinlebt in einem Traumleben, ohne das Bewusstsein der nüchternen empirischen Wirklichkeit, neben dem nüchternsten und seiner Geschichte kundigsten Volke, den Schinesen, ohne Geschichte[1])! Dieses Wunder wird durch die dargelegte Grundansicht des Indischen Volkes ganz einfach erklärt; denn in ihr, wie wir soeben gesehen, ist ja die gesammte empirische Wirklichkeit eine blosse Traumwelt oder reine Phantasie, maja. Daher bemerkt auch schon Rhode, beim Hinblicke auf den gänzlichen Mangel der Geschichtschreibung in der sonst so reichen Indischen Litteratur, ganz richtig: „Der Hindu kann in seiner volksthümlichen religiösen Weltansicht (Rhode bezeichnet sie nicht unpassend als „pantheistischen Idealismus“) die eigentliche Idee der Geschichte gar nicht auffassen[2]).“ Doch nicht blos diese seltsame Erscheinung, das Phantasieleben der Indier, sondern auch ihr ganzer eigenthümlicher Kultus erweist sich als den klaren Ausfluss der angegebenen Grundansicht. Indem nämlich die Indische Theologie die zwei Standpunkte der Betrachtung unterscheidet, die vorhin nach Sankara entwickelt worden sind, so ist dadurch auch ein zweifacher Kultus begründet, ein Kultus vom Standpunkte der Unwissenheit, auf dem sich die Mehrheit des Volkes befindet, und ein Kultus vom Standpunkte der wahren Erkenntniss, auf den sich nur die Erleuchtetsten und Frömmsten erheben, die darum in den Augen des Volkes den Charakter vorzüglicher Heiligkeit gewinnen. Der erstere Kultus ist die bekannte Vielgötterei des Indischen Volkes, welche aus der Ansicht hervorgeht, die eben auf dem Standpunkte der Unwissenheit gilt, dass all die Dinge, die wir wahrnehmen, zwar wirklich vorhanden, aber nur mannichfaltige Formen des Einen absoluten Seyns oder der Einen Gottheit seien[3]); aus dieser An-

---

[1]) Rhode. Ueber relig. Bildung, Mythologie und Philosophie d. Hindus B. II, S. 621 ff. Vgl. Hegel Vorles. über die Aesthetik B. I, S. 431 d. Ausg. 1835 u. A. Hinsichtlich der Schinesen vgl. Klaproth Verzeichniss d. Chines. u. Mandsch. Bücher u. Handschr. d. Kgl. Bibliothek zu Berlin S. 49.

[2]) Rhode a. a. O. B. II, S. 623. Vgl. Braniss Gesch. d. Philos. seit Kant, Th. I, S. 48, der aber die Erscheinung nicht aus dem eigenen Erkennen des Volkes und seinen Urkunden, und daher ganz unrichtig erklärt.

[3]) Frid. Windischmann l. c. p. 157, hier oben S. 39, Anm. [1]).

sicht muss der Indier nothwendig alle Dinge um ihn her mit Ehrfurcht betrachten und als göttlich verehren, vornehmlich aber diejenigen, die vor allen glänzend und mächtig hervortreten, und in denen daher vorzugsweise sich die Gottheit ihm sichtbar darstellt, wie die Sonne, den Mond, den Himmel, das Meer, das Feuer, die Luft u. s. w. Dadurch entstehen dem Indier natürlich so viele Gottesbilder, als sich in der Schöpfung hervorragende Formen des Seyns darstellen. Dadurch entstehen auch die verschiedenen Sekten der Indischen Volksreligion, von denen die eine die Gottheit vorzugsweise in Diesem, die andere vorzugsweise in Jenem sichtbar und wirksam erblickt. Aber all die besonderen Götter und Sekten haben ihre Geltung blos auf dem Standpunkte der Unwissenheit, und nicht auch auf dem der wahren Erkenntniss, wie schon das Gesetzbuch des Manus ausdrücklich lehrt: „Der Brahmane muss die höchste allgegenwärtige Intelligenz als den Herrn Aller betrachten, als einen Geist, der allein mit dem Verstande aufgefasst werden kann, ihn, den Einige als im elementarischen Feuer gegenwärtig verehren, Andere im Manus, dem Herrn der Geschöpfe (hier mit Brahman Eins), Einige als bestimmter gegenwärtig im Indras, Andere in der reinen Luft[1]." Werden auch die hervorragenden Dinge oder Formen des Einen Seyns von dem Indier in seiner Phantasie als besondere Götter verselbständigt, als Brahmâ, Tschandras, Indras, Warunas, Agnis u. s. w., so geht ihm damit doch der Gedanke nicht unter, dass sie nur verschiedene Formen des Einen Seyns oder der Einen Gottheit seien, sondern tritt in den mythischen Darstellungen beständig aus seinem Hintergrunde damit hervor, dass die besonderen Götter sich in die Eine übersinnliche Gottheit auflösen; worin Hegel ganz mit Unrecht eine blosse Verworrenheit des Denkens erblickt hat[2]). Auch lehrt die Upanischade Aitarejaka ausdrücklich von dem Einen übersinnlichen Gott: „Er ist Brahma, er ist Indra, er ist Pradschapati, der Herr der Geschöpfe: diese Götter ist er[3])." Also beruht der Indische Kultus der unzähligen Götter in der That auf dem entschiedensten nur pantheistischen Monotheismus, und wird daher auch schon von dem gründlichen Colebrooke ganz richtig als eine blos

---

[1]) Manus XII, 122 sq. b. P. v. Bohlen Das alte Indien, B. I. S. 211 f. Vgl. Rhode a. a. O. II, S. 339.

[2]) Hegel Vorles. über d. Philos. d. Religion B. II, S. 302 f. d. Ausg. 1832.

[3]) Colebrooke On the Védas in d. As. Res. T. VIII, p. 426: „But this (soul consisting in the faculty of apprehension) is Brahma; he is Indra; he is (Pradjapati) the lord of creatures: these gods are he." Bhagavad-Gita XI, 38 sq. p. 168: „A te expansum Universum, o infinitis formis praedite! Aër, Yamas, Ignis, Varunas, Lunus, animantium sator tu proavusque."

„scheinbare Vielgötterei“ bezeichnet[1]). Anders gestaltet sich natürlich der Indische Kultus auf dem Standpunkte der wahren Erkenntniss. Auf diesem hat weder die sichtbare Welt mit ihren mannichfaltigen besonderen Formen des Seyns, noch daher auch einer der besonderen Götter Wirklichkeit, sondern nur das Eine reine Seyn, sat oder das Brahma; das reine Seyn aber wird in der Indischen Theologie mit Bestimmtheit aufgefasst, wie bereits dargelegt worden, als „reine Intelligenz und reines Denken,“ daher auch als reines oder abstraktes Ich[2]). Aus dieser Erkenntniss der völligen Einheit des reinen Seyns und Denkens, welche von Karl Windischmann mit Recht „das tiefste Mysterium“ und „der Angelpunkt des Brahmanischen Glaubens“ genannt wird[3]), fliesst der bekannte Kultus der Indischen Joga: dass die Frömmsten des Volkes durch unsägliche Mühen und Martern streben das Bewusstsein der gesammten Sinnenwelt, auch des eigenen sinnlichen Daseins als Nicht-Seyns und leeren Scheines, zu vernichten, und aufzugehen in reines leeres Denken oder inneres Schauen, indem sie meinen, so seien sie Eines mit der Gottheit. Diejenigen bei uns, welche in diesem Thun und Meinen eine reine Narrheit erblicken wollen, mögen sich zugleich mit Hegel abfinden, der in seiner Logik von dem reinen Seyn, das eben die Indische Gottheit ist, wörtlich schreibt, wie folgt: „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere; es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann, oder es ist nur dies reine leere Anschauen selbst; es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben nur dies leere Denken[4]).“ Darum hat Hegel, weil er den Begriff des reinen Seyns ganz ebenso, wie die Wedantinen, auffasst, auch den eigentlichen Sinn der Indischen Joga schon richtig erkannt, indem er von jenem leeren Denken oder innerlichen Schauen, „was der Indier, wenn er äusserlich bewegungslos, und ebenso in Empfindung, Vorstellung, Phantasie, Begierde u. s. f. regungslos jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur Om, Om, Om innerlich in sich, oder gar Nichts spricht,

---

[1]) Colebrooke l. c. in d. As. Res. T. VIII, p. 494: The seeming polytheism, which it (the Indian scripture) exhibits, etc. Die drei Hauptgötter, Brahmâ, Wischnu, Schiwa, sind auch nach ihm nur the three principal manifestations of the divinity.

[2]) Colebrooke On the philosophy of the Hindus in d. Transact. T. II, p. 26, hier oben S. 40, Anm. [3]).

[3]) K. Windischmann Die Phil. im Fortg. d. Weltgesch. Th. I, Abth. IV, S. 1737. Vgl. ebend. S. 1735 ff.

[4]) Hegel Wissenschaft d. Logik B. I, S. 78 d. Ausg. 1833. Vgl. Encyclopädie d. philos. Wiss. S. 86.

Brahma nennt," ausdrücklich bemerkt: „Dieses dumpfe leere Bewusstsein ist, als Bewusstsein aufgefasst, das Seyn[1])." Dass eben dies der Sinn der Indischen Joga ist, wird durch die heiligen Urkunden des Volkes über jeden Zweifel erhoben; denn mit der vollsten Bestimmtheit wird in ihnen gelehrt, das reine Seyn oder das Brahma, die Gottheit, könne nicht eigentlich Gegenstand des Denkens oder Wissens sein, weil es das reine Denken oder Wissen selbst sei; es könne nicht anders erfasst werden, als durch völlige Ausleerung des Bewusstseins zum reinen gegenstandlosen Denken oder inneren Schauen oder zum reinen abstrakten Ich, wobei dann der Denkende uud das Gedachte und das Denken selbst völlig Eines sei. So erkennt Sadananda als das letzte Ziel alles Wissens ausdrücklich „die Auflösung der Trennung in Wissendes, Wissen und Zuwissendes"; und ebenso die Upanischaden, nach Karl Windischmann: „dass jede Zweiheit verschwinde, dass das Subjekt im Objekt und umgekehrt, sich aufhebe"; „der geringere Weg der Erkenntniss ist also der, worauf der Betrachtende den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als verschieden weiss, und hierin sich vertieft; wenn er diesen Weg zurückgelegt hat, gelangt er auf den höheren, wo er den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als Eins weiss, wo die Scheidung schwindet, und Brahma allein zurückbleibt." Und desshalb behauptet denn auch Sadananda, in Uebereinstimmung mit den Upanischaden: „Der Brahmawissende wird selbst Brahma[2])." Also ist die Joga, die wundersamste Erscheinung des Indischen Lebens, von welcher auch Braniss ganz richtig urtheilt, dass in ihr sich „das innerste Wesen des Indischen

---

[1]) Hegel Wiss. d. Logik B. I, S. 97.

[2]) Oupnek'hat T. II, p. 337: „Id in cogitationem non intrat." Ib. T. II, p. 222: „Siquidem atma in cogitationem non intrat, cogitatio ad illum non pervenit, quia e cogitatione celsior est: ipso hoc modo etiam non est, quod in cogitationem non intret; nam is forma omnium cogitationum est." Ib. T. I, p. 174: „Ille, forma scientiae, cum qua re scitus fiat?" Ib. T. I, p. 390: „Eum e kian puro et cognitione pura possunt obtinere" Ib. T. II, p. 230: „Eum e cognitione pura, ipsum cum ipso possunt obtinere." Ib. T. II, p. 117: „Id cum τῷ rejectum monstrare (rejiciendo) quidquid praeter id (est), cum cogitatione recta, et seipsum formam ejus τῷ scire (sciendo) possunt invenire." Ib. T. II, p. 215: „Tempore quo tu et id, et id et tu e medio evanescit, et similem τῷ akasch (aetheri) omni loco seipsum homo diffusum scit, et subtilem scit, et immunem ab omni et unicum scit, et hast (existens, ὄν) purum scit, illo tempore atma illud dicunt." Ib. T. II, p. 293: „Oportet quod intelligentem et intellectionem et intellectum factum (rem comprehensam) unum cognoscas." Atma-Bodha § 41, trad. p. Pauthier: „Absorbé dans ce grand Esprit, il n'observe pas la distinction de percevant, perception, et objets perçus; il contemple une exi-

Geistes" herausstelle [1]), der klare Ausfluss der dargelegten Indischen Grunderkenntniss und aus ihr ganz einfach verständlich. Dazu kommt, dass aus derselben Grunderkenntniss, aus der Auffassung der Gottheit als des reinen Seyns, das völlig Eines sei mit dem reinen Denken oder abstrakten Ich, in dem alles sinnliche Dasein ausser ihm, und damit auch jede Empfindung und jede Bestimmung des Willens durch dasselbe, verneint ist, auch das Bewusstsein der verneinenden oder abstrakten Freiheit hervorgeht [2]), welche den Indischen Begriff des höchsten Gutes und den gemeinsamen eigenthümlichen Gipfel bildet, in dem sich alle Indische Sittlichkeit vollendet. Denn so bezeugt Othmar Frank in vollem Einklange mit den uns vorliegenden Urkunden, dass in allen Indischen Schulen der Philosophie „Freiheit des Geistes," versteht sich, abstrakte Freiheit, Erlösung aus allen Einwirkungen und Fesseln der Sinnlichkeit, „höchster Zweck ist;" und Colebrooke: „Ein glücklicher Zustand unerschütterlicher Apathie ist das höchste Gut, welches der Indier erstrebt; darin kommen selbst die Dschainen und die Buddhisten mit den rechtgläubigen Wedantinen überein [3])." Ja wir sehen, dass die Indier den Begriff der abstrakten Freiheit, welche sie als das höchste Gut erkennen,

---

stence infinie, qui est rendue manifeste par sa propre nature." Vgl. Sandananda Vädanta-Sara S. 38 f. d. Ausg. v. Othmar Frank. Karl Windischmann Die Philos. im Fortg. d. Weltgesch. Th. I, Abth. IV, S. 1464. Daher Mundaka ap. Frid. Windischmann p. 118: „Is, qui summum illud Brahma scit, Brahma fit." Vgl. Sadananda a. a. O. S. 5. Oupnek'hat T. I, p. 128 u. 262.

[1]) Braniss Gesch. d. Philos. seit Kant, Th. I., S. 45. Nur hat Braniss auch diese Erscheinung nicht aus dem wirklichen urkundlich erweislichen Denken der Indier, sondern aus eigener, wenn auch sinnreicher, Erfindung erklärt.

[2]) Wie Hegel in s. Encyclop. d. philos. Wiss. §. 86 das reine Seyn, d. i. das Indische Brahma oder sat, darstellt als „reines Denken oder Anschauen," daher als Eines mit dem reinen Selbstbewusstsein oder Ich = Ich, so schreibt er § 424 auch wieder von dem reinen Selbstbewusstsein: „Der Ausdruck von diesem ist Ich = Ich; — abstrakte Freiheit." Ganz ebenso lehrt Sankara b. Frid. Windischmann l. c. p. 127 von dem Brahma oder sat, welches eben Eines ist mit dem reinen Denken oder reinen Selbstbewusstsein: „liberatio appellatur."

[3]) Othmar Frank Vjasa S. 39. Colebrooke l. c. T. I., p. 566: A happy state of imperturbable apathy is the ultimate bliss (ananda), to wihch the Indian aspires: in this the Jaina as well as Bauddha concurs with the orthodox Vedantin. Colebrooke bemerkt dabei: All concur in assigning for its attainment the same term, mucti or mocsha, with some shades of difference in the interpretation of the word: as emancipation, deliverance from evil, liberation from worldly bonds, relief from further transmigration, etc. Many other terms are in use, as synonymous with it, and so employed by all or nearly all of these sects, to express a state of final release from the world.

auch selbst in einem besonderen wunderbar eigenthümlichen Leben verwirklichen, nämlich in dem der Sanjasi'n oder Entsagenden, der eigentlichen Gymnosophisten, welche alle Güter der Welt als leeren Tand und jedes Begehren nach ihnen als reine Thorheit und als Knechtschaft aufgeben, auch die Bande, mit denen sie an Heerd, Weib und Kinder, Brüder und Freunde gekettet sind, zerreissen, und so als fromme Bettler ohne irgend eine feste Wohnstätte, denn auch diese wäre eine Fesselung, während der Nacht am liebsten an öden Orten, insbesondere auf Begräbnissplätzen, in vollkommener Gleichgiltigkeit gegen alles Daseiende hinleben, nach der Vorschrift der Wedas fast völlig nackt, blos ausgestattet mit einem Bündel oder Ranzen, worin sie das Allernöthigste, namentlich ein Geschirr zum Wassertrinken, mit sich führen, und mit einem Stock in der Hand [1]). Und selbst das Allernöthigste, das sie mit sich führen, sollen sie nach den Wedas, wenn sie die höchste Stufe der Entsagung gewinnen wollen, von sich werfen, selbst das Geschirr zum Wassertrinken, und sollen sich statt dessen der hohlen Hand bedienen [2]).

Die dargelegte Grunderkenntniss der Wedantinen bildet aber nicht nur die wirkliche Angel des grundeigenthümlichen religiösen und sittlichen Lebens der alten Indier, sondern erweist sich auch als die gemeinsame Wurzel der übrigen mannichfaltigen Geistesrichtungen und Auswüchse der Indischen Entwickelung. Darunter gehört erstlich die höchst merkwürdige Schule der Njajiker oder Indischen Dialektiker, welche, wie schon Karl Windischmann richtig bemerkt, ursprünglich

---

[1]) Oupnek'hat T. II., p. 279 sq.: (Sanjasi) ut liberos (et uxorem) et socium et amicum et propinquum et fratrem praeteriit et τοῦ kakl et zonae et τοῦ legere (librum) Beid, quòd praeter Oupnek'hat sit, derelictionem fecit, τὸ Brahmand, quòd totus mundus sit, derelinquat: et aliquid, quod cum se custoditum habet; unum frustum (panni) propter tegumentum pudendorum, et unum lignum (baculum) propter τὸ pellere malum damni: et si timorem frigoris non habuerit, frusta vetusta, quòd homines projecerint, illa ut collecta fecit et simul juncta fecit, propter τὸ tegere (corpus) servata habeat: unum vas ligneum vel argillaceum propter τὸ comedere aquam quòd necessarium est, custoditum habeat." Ib. T. II., p. 283: „Et ei una sedes propria et specificata non est: omni loco quòd vespere fiat, in illo loco (noctem) transigat, domus ejus est. Et si una nocte etiam vult (quòd in) loco sit, in aedificio sit, quòd illo loco mortuos urunt, id est, in caemeterio sit, vel in desolatis locis, vel sub arbore e deserto." Vgl. As. Res. T. I., p. 34 sq.

[2]) Oupnekhat T. II., p. 280: „Modus excelsus hoc est, quòd operimentum superius, et tegumentum pudendorum, et vas aquae bibendae aptum, et baculum etiam projiciat, et τὸ legere Oupnek'hat etiam praetereat (cesset)." Vgl. Clem. Alex. Strom. I., 15. p. 359. ed. Potter. ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν.

aus der Nöthigung hervorgegangen ist, und den Beruf gehabt hat, „den alten Schatz der Lehre," versteht sich, der Wedantinen, „gegen feindselige Angriffe zu schützen [1])." Darunter gehört ferner das ganze Heer der Tscharwaken und anderen Indischen Sophisten mit ihrer falschen Dialektik und Rhetorik, welche das Eine reine Seyn der Wedantinen leugnen, und nur das Nicht-Seyn derselben oder die Welt der Maja, des leeren Scheines, gelten lassen; zu denen auch die Njajiker in ihrer Ausartung gerechnet werden müssen, da sie in dem Drama: der Mondesaufgang der Erkenntniss, geschildert werden als solche, „welche mit Syllogismen sich befassen und von Prinzipien und Elementen sprechen; welche in Sophisterei sich ergötzen und den Verstand des Volkes verwirren; welche disputiren um zu siegen und die Schuld des Irrthums, auf die Meinungen Anderer zu bringen [2])." Darunter gehört auch die Indische Atomenlehre in ihren verschiedenen Formen, welche ohne Zweifel aus dem Bedürfniss entsprungen ist, die Vernunfterkenntniss der Wedantinen mit dem Widerspruche der sinnlichen Wahrnehmung zu versöhnen, und daher, alles eigentliche Werden mit ihnen leugnend, das Eine der Wedantinen, das reine Seyn oder Brahma, in unendlich viele Eins, die Atome, zerlegt hat, aus denen durch blosse mannichfaltige Verbindung die sichtbare Vielheit und Mannichfaltigkeit des Seienden entstehe [3]). Das ist in kurzem Auszuge das Allerwesentlichste der geistigen Entwickelung der alten Indier. Das Genauere und Ausführlichere enthält der zweite Theil der Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte.

---

[1]) Karl Windischmann Die Philos. im Fortg. d. Weltgesch. Th. I., Abth. IV., S. 1898, der dort S. 1895 ff. ausführlich über diese Schule handelt. Vgl. dazu Colebrooke l. c. in d. Transact. T. I., p. 92 sq. P. v. Bohlen Das alte Indien B. II., S. 316 f. Othmar Frank Vjasa S. 40.

[2]) Othmar Frank Vjasa S. 42. Karl Windischmann a. a. O. Th. I., Abth. IV., S. 1940 ff. Colebrooke l. c. in d. Transact. T. II., p. 567 sq. Prabodh chandrodaya, or the Moon of intellect. transl. by J. Taylor, p. 82.

[3]) Colebrooke l. c. in d. Transact. T. I., p. 551 sq.: the doctrine of atoms, which the Jainas have in common with the Bauddhas and the Vaiseshikas (followers of Canade). Ib. T. I., p. 104: Material substances are by Canade considered to be primarily atoms, and secondarily, aggregates. He maintains the eternity of atoms. Ib. T. I., p. 551: They (the Digambara Jainas) assign for the cause (carana) of the world, atoms, which they do not, as the Vaiseshicas, distinguish into so many sorts as there are elements, but consider these, viz. earth, water, fire and air, the elements by them admitted, as modified compounds of homogeneous atoms. Ib. T. I., p. 559 sq: The Bauddhas do not, with the followers of Canade, affirm double atoms, triple, qua-

4. Die alten Aegypter.

Auf der Indischen Stufe des Menschengeistes ist die Erkenntniss der Vernunft, wie wir soeben gesehen, in den schroffsten Widerspruch gegen die sinnliche Wahrnehmung getreten; in der Weltansicht der alten Aegypter finden wir diesen Widerspruch, zu dessen Lösung bereits in Indien selbst die Atomenlehre sich erhoben hat, in sinnvoller Weise vermittelt und versöhnt. Die alten Aegypter erklärten nämlich die Weltschöpfung und die Natur aller Dinge, wie folgt: Sie betrachteten als die Bestandtheile der Welt und aller Wesen in ihr die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, und den der Welt und allen Geschöpfen inwohnenden göttlichen Geist; diese Bestandtheile nun, lehrten sie, waren von Anfang in dem Urwesen oder der Gottheit, welche sie gleich den alten Indiern in der Gestalt der an sich durchaus unterschiedlosen einigen Kugel verbildlichten, in vollkommener Unterschiedlosigkeit und Einheit verwachsen; da, als die Weltschöpfung geschah, regte sich in dem Urwesen der Streit, und der Leib der Gottheit wurde aus seiner Einheit zertrennt oder zerrissen in die vier Elemente; aber gegen den Streit erhob sich wieder die Liebe, und gestaltete durch harmonische Wiedervereinigung der getrennten vier Elemente die ganze sichtbare Welt, und durch mannichfaltige harmonische Mischung derselben die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der einzelnen Geschöpfe. Aus einer Mischung nämlich, in welcher das Feuer oder die Wärme, die wegen ihrer Leichtigkeit nach oben strebt, das Uebergewicht behauptete, entsprangen die Vögel, die darum sich in die Höhe schwingen; aus einer Mischung, in welcher die erdige Substanz vorherrschte, bildeten sich die kriechenden Geschöpfe sammt allen denen, die wegen ihrer Schwere unten an der Erde leben; aus einer Mischung, in welcher das Wasser oder Feuchte überwog, entstanden die Seethiere, die desshalb im Meer als dem ihnen verwandtesten Elemente ihren Wohnsitz nahmen; und es werden uns selbst die bestimmten mannichfaltigen Verhältnisse der Mischung gemeldet, aus denen die verschiedenen Arten der Geschöpfe sollen entsprungen sein.

---

druple, etc. as the early gradations of composition; but maintain indefinite atomic aggregation, deeming compound substances to be conjoint primary atoms. etc. This world, every thing which is therein, all which consists of component parts, must be atomical aggregations. Dabei sagen die Indischen Atomiker auch ausdrücklich ib. T. I., p. 556: „were a thinking being the world's cause, it would be endued with thought."

Wie aber im Anfang alle Dinge geworden, so auch, lehrten sie, sei fort und fort der Prozess alles Entstehens und alles Vergehens: blos Vereinigung der vier Elemente zu den mannichfaltigen Gebilden von Menschen, Thieren, Pflanzen durch die Alles schaffende Macht der Liebe, und wieder Trennung der vier Elemente aus ihrer harmonischen Verbindung oder Mischung kraft des eindringenden Streites oder der Zwietracht, wodurch die Gebilde zerstört werden. Diese Gebilde, behaupteten sie, entstehen und vergehen, aber ihre Bestandtheile, die vier Elemente und der ihnen inwohnende göttliche Geist, ein Theil der allgemeinen Weltseele, die in allen Geschöpfen zersplittert umwandernd sich verkörpert, sind unvernichtbar oder ewig[1]). Das ist die einfache Grundansicht der alten Aegypter von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge und allem Entstehen und Vergehen, wie dieselbe aus der einstimmigen Ueberlieferung des gesammten Alterthums und namentlich aus allen Berichten, die von der Urquelle selbst, von der Darstellung des berühmten Aegyptischen Theologen und Gelehrten Manetho, herfliessen, sich mit vollkommener Sicherheit ergiebt, und überdies durch die uns erhaltenen heiligen Denkmäler des Volkes urkundlich verbürgt wird; was an einem anderen Orte ausführlich dargethan worden ist, in den Noackschen Jahrbüchern für spekulative Philosophie und philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften[2]), wo man daher das Genauere sammt der Nachweisung der urkundlichen Bürgschaften nachsehen mag. Bei dieser Grundansicht der alten Aegypter springt in die Augen, was bereits bemerkt worden, dass sie den Indischen Widerspruch der Erkenntniss der Vernunft und der sinnlichen Wahrnehmung vermittelt und versöhnt, indem sie einerseits gegen Zoroaster den Gedanken der Wedantinen festhält, dass das Urseyn oder die Gottheit sich unmöglich umwandeln könne,

---

[1]) Diod. Sic. I., 11 sq., nach Euseb. Praep. Evang. III., 2. übereinstimmend mit Manetho: *μέρη πέντε τὰ προειρημένα, τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸ ξηρόν, ἔτι δὲ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ τελευταῖον τὸ ἀερῶδες· ὥςπερ ἐπ' ἀνθρώπου κεφαλὴν καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ τἄλλα μέρη καταριθμοῦμεν, τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ σῶμα τοῦ κόσμου συγκεῖσθαι πᾶν ἐκ τῶν προειρημένων.* Dazu Euseb. l. c. Diog. L. prooem. 10. Plutarch. de Is. et Osir. 63. Lactant. Inst. div. II., 12. Clem. Rom. Homil. VI., 3. sq. Senec. Quaest. nat. III., 14. Vgl. auch den Dialog der Jsis mit Horos b. Stob. Eclog. phys. I., p. 1094 sq. Iul. Firmic. Mathes. III., praef. Manil. Astron. IV., 886 sq. u. A.

[2]) Jahrbücher f. spekul. Philos. u. s. w. hgg. von Dr. L. Noack, Jahrg 1847, Heft IV. u. V., No. 33 u. 41. Hier können die Beweise nicht vorgelegt werden, ohne in weitläufigere Erörterung und Kritik einzugehen, als der Raum gestattet.

in Andersseyn oder, wie die Wedantinen sich ausdrücken, in Nicht-Seyn, und daher kein eigentliches Werden denkbar sei, anderseits aber dennoch die Wahrnehmung der Sinne nicht mit den Wedantinen für leeren Schein und Trug erklärt, sondern dem Werden und der Vielheit der Dinge wirkliche Geltung zugesteht, jedoch nur als Trennung und Vereinigung derselben ewigen Bestandtheile in mannichfaltigen Verhältnissen und Formen der Mischung.

Nachdem wir die bestimmte Grundansicht, welche die alten Aegypter im Stufengange der weltgeschichtlichen Entwickelung erfasst haben, und damit recht eigentlich, was Bunsen auf weiten Umwegen sucht, „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ kennen gelernt haben: so muss jetzt noch in Kürze gezeigt werden, wie auch diese Grundansicht wieder sich als den wirklichen Kern der Aegyptischen Religion und als den Schlüssel erweiset, der uns das ganze Aegyptische Räthsel zugleich mit der vollständigsten urkundlichen Beglaubigung enthüllet. Sie ist in der That das Mysterium, welches die alten Aegypter in dem dunklen geheimnissvollen Allerheiligsten ihrer Religion bewahrten, daher auch das Mysterium der bekannten Mythe, welche den Mittelpunkt und die Angel des gesammten Aegyptischen Kultus bildete: dass der Leib des Osiris von Typhon zerrissen, aber von Isis wieder zusammengefügt worden sei [1]). Nämlich Osiris ist unbestreitbar eben das Urwesen oder die höchste Gottheit; diese wurde von Typhon, d. h. von dem Streite oder der Zwietracht, aus der uranfänglichen Einheit zerrissen in die vier Elemente, und Isis, d. h. die Liebe, fügte die zerrissenen Glieder der höchsten Gottheit wieder zusammen in der Gestalt des sichtbaren Alls, Isis, die hochheilige Mutter des Horos, d. h., wie die Alten ausdrücklich melden, des sichtbaren Alls, und die Mutter oder Hervorbringerin aller Wesen; denn auch all die einzelnen Geschöpfe wurden im Anfang und werden fortwährend von Isis oder der Liebe aus den vier Elementen, den Gliedern der höchsten Gottheit, hervorgebracht, und von Typhon oder dem Streit werden sie wieder zertrennt oder vernichtet. Dieser Sinn der Mythe, aus welcher der exoterische Unverstand eine blosse kindische Fabel von einem vormaligen Aegyptischen Könige Osiris und seiner Schwester und Gemahlin Isis und seinem Nebenbuhler Typhon gemacht, und solche für den Kern der Aegyptischen Religion und Theologie und damit auch für den Kern der gepriesenen Aegyptischen Weisheit ausgegeben hat, wird durch den vollen Einklang aller gewichtigen Zeugen des Alterthums, unter denen

---

1) Plutarch. de Is. et Osir. 54.

Plutarch, der aus Manetho schöpfte, und Herodot und Eudoxos der Knidier, die mit den Aegyptischen Theologen persönlich verkehrten, auch durch die überlieferten Bildwerke und Hieroglyphen urkundlich ausser jedem Zweifel gestellt; was ebenfalls am angezeigten Orte ausführlich dargelegt ist [1]). Und nachdem der Sinn der Aegyptischen Hauptmythe aufgedeckt ist, so sind dadurch auch all die übrigen Mythen, welche sich an sie anschliessen, ganz einfach verständlich, namentlich auch folgende: dass Harpokrates erst nach dem Tode des Osiris von Isis geboren worden sei [2]). Nämlich Harpokrates in seiner kleinen unvollkommenen Gestalt ist Her pe chruti, d. h. nach dem einstimmigen Zeugniss der Aegyptologen wörtlich „Horos das Kind [3])," also, da Horos nach Plutarch das sichtbare All bedeutet [4]), die junge anfangs unvollkommene Welt; diese wurde erst nach dem Tode des Osiris, d. i. nachdem der Leib des Urwesens oder der höchsten Gottheit in die vier Elemente getrennt worden war, von Isis hervorgebracht. Ferner da Osiris, insofern er in den vier Elementen gleichsam den Samen zur Bildung aller Geschöpfe herleiht, als das männliche Prinzip oder als der Vater von den Aegyptern aufgefasst, und daher auch im Symbole des Phallos vorgestellt wurde, Isis aber, insofern sie aus dem Samen der vier Elemente alle Geschöpfe hervorbringt und gleichsam gebiert, als das weibliche Prinzip oder als die Mutter von ihnen gedacht wurde [5]): so lehrte eine Mythe, dass Typhon, nachdem er den „Vater" getödtet, sich gewaltsam mit der „Mutter" vermische [6])." Auch diese Mythe ist jetzt leicht verständlich; sie hat ohne Zweifel folgenden einfachen Sinn: nachdem Typhon oder die Zwietracht das Urwesen oder Osiris, denn das ist der Vater, aus seiner uranfänglichen Einheit in die vier Elemente zerrissen hat, mischt er sich auch in die Gebilde, welche Isis oder die Liebe, die Mutter, durch harmonische Verbindung der vier Elemente hervorbringt, und zerstört sie wieder. Dabei ist bemerkenswerth, dass dieser schöne Gedanke auch

---

[1]) S. Noack's Jahrb. f. spekul. Philos. 1847, Heft V., No. 41, S. 912 ff.

[2]) Plutarch. l. c. 19.

[3]) Bunsen Aegyptens Stelle in der Weltgesch. B. I., S. 505 f. Röth Gesch. unserer abendländ. Philosophie B. I., Note 207.

[4]) Plutarch. l. c. 43. u. 56. Vgl. ib. 52. u. 55.

[5]) Plutarch. l. c. 64. 53. 56. Ueber den Phallos ib. 18. Herodot. II., 48. Diod. Sic. I., 22. Isis gilt auch als „die Mutter der Götter," welche eben nur die vergötterten Bestandtheile der von ihr hervorgebrachten sichtbaren Welt sind.

[6]) Plutarch. l. c. 32: *λέγεται γὰρ ἀποκτείνας τὸν πατέρα τῇ μητρὶ βίᾳ μίγνυσθαι.* Vgl. Röth a. a. O. B. I., Note 185.

ebenso, wie bekanntlich das Mysterium vom Tode der höchsten Gottheit, in einem besonderen symbolischen Kultus dargestellt wurde. An einem festlichen Tage nämlich, berichtet Herodot[1]), führten zu Papremis Männer, die mit Keulen bewaffnet waren, das Bild des Typhon oder, wie Herodot ihn ganz treffend übersetzt, des Ares, des Gottes des Streites, nach dem Heiligthume der Mutter, d. i. der Isis oder Aphrodite; vor diesem befanden sich Andere, gleichfalls mit Keulen bewaffnet, zur Abwehr, und es kam zu einer heftigen Schlägerei, durch welche selbst wol die Natur des Gottes veranschaulicht werden sollte, der auch in der Hieroglyphik mit dem Eselskopfe, dem Symbole der Disharmonie und Zerrissenheit, und als Streiter verbildlicht wurde[2]); die ganze Handlung aber, sagt Herodot, bedeutete die gewaltsame Vermischung des Ares oder Typhon mit der Mutter. Doch wir würden uns zu sehr von unserem eigentlichen Gegenstande entfernen, wollten wir noch tiefer in die weitere Entwickelung der angegebenen religiösen Grundvorstellung und des von ihr ausfliessenden Kultus eingehen. Das aber muss noch bemerkt werden, dass die alten Aegypter das Osirismysterium auch in mannichfaltigen exoterischen Anschauungen verbildlicht haben; von denen hier blos diejenige erwähnt werden soll, welche in dem religiösen Leben des Volkes die grösste Bedeutenheit erlangt hat: die Verbildlichung der Weltschöpfung und des gesammten Weltprozesses in dem Jahresprozesse und insbesondere in der Nilschöpfung. Sie bestimmten als den Anfang des Jahres denselben Tag, den sie für den Geburtstag der Welt ansahen, und um den der Nilstrom überzutreten und das Land ihnen den Anblick der Verwüstung und des Todes darzubieten begann[3]), sowie nach ihrer Auffassung auch die Weltschöpfung sich mit dem Tode der höchsten Gottheit eröffnete; dabei machten sie den Nilstrom zum Symbole der höchsten Gottheit, des Osiris, das Aegyptische Land aber zum Symbole der Isis, indem ihnen der Nil, insofern er das Aegyptische Land befruchtete, Aehnlichkeit hatte mit Osiris als dem männlichen Prinzip, während sie das Aegyptische Land selbst, weil es aus der Befruchtung durch den

---

[1]) Herodot. II, 63. sq. Vgl. Röth a. a. O.

[2]) Bunsen a. a. O. B. I, S. 648, Dingbilder No. 27. Vgl. eb. Nr. 30. Ueber den Grund der Verbildlichung Typhons durch den Esel s. Plutarch. l. c. 30. Aelian. H. A. X, 28. Vgl. Hug Ueber den Mythos S. 233. Movers Die Phönizier B. I. S. 297 u. 524 f.

[3]) Porphyr. de antro Nymph. 24. Schol. ad Arat. Phaenom. 152. Solin. Polyhist. 32. Salm. Vgl. Böckh Manetho u. die Hundssternperiode I, 4. in d. Zeitschr. f. Geschichtswiss. hgg. v. Schmidt, Jahrg. 1844, S. 404.

Nil dann die unzähligen Gebilde des Frühlings hervorbrachte, mit Isis als dem weiblichen Prinzip verglichen[1]); demgemäss nannten sie denn das Uebertreten des Nilstromes nach beiden Seiten in das Land „die Vermählung des Osiris mit Nephthys“ d. h. mit dem Tode[2]), und die vielen Kanäle, in welche der Strom abgeleitet und wie der Leib des Osiris zertrennt wurde, verwandelten sich in ihrer Phantasie in ebenso viele Gehilfen Typhon's[3]), und das Bett, in welches der Strom dann zurücktrat, wurde zu einer Truhe für den todten Osiris, in welcher er in das Meer schwamm[4]), das Meer selbst aber zu Typhon, weil es den Nil aufnehme und in sich zerstreue und also ihn, wie einst Typhon den Osiris, zerreisse und vernichte[5]). Das war die Zeit, in welcher die alten Aegypter im Hinblick auf das traurige Aussehn ihres Landes und überhaupt der Natur, die ihnen ja in ihrem Pantheismus Eines war mit der höchsten Gottheit, sowie im Hinblick auf den Anfang der Dinge, mit Isis die Klage erschallen liessen über den Tod des Osiris[6]). Aber ihre Trauerklage verwandelte sich in Jubel, wann im Frühling aus der Verwüstung und dem Tode in der Natur sich durch der Isis schaffende Kraft das mannichfaltige Leben entwickelte; dann feierten sie die Wiederherstellung der höchsten Gottheit durch Isis, oder die Geburt des Harpokrates, der ihnen ebenso die junge Welt, wie sie im Anfang hervorging, als den Frühling bedeutete. So war ihnen das jährliche mit dem Steigen und Fallen des Nils verknüpfte Sterben und Neugeborenwerden der Natur, welches sie auch in der jährlichen Verjüngung der heiligen Schlange, des lebendigen Symbols der höchsten Gottheit, anschauten[7]), ein Abbild der Weltschöpfung; daher die enge Verbindung der Jahresfeste mit dem Osirismysterium. Doch nicht genug, dass die dargelegte Grundansicht der alten Aegypter von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge sich in der That als das eigentliche Mysterium ihrer Religion und Theologie und als den Mittelpunkt ihres gesammten Kultus erweiset; sie bildet auch

---

[1]) Plutarch. l. c. 32.

[2]) Plutarch. l. c. 38. Vgl. über Nephthys Boeckh Corp. inscr. Gr. No. 523.

[3]) Hug Ueber den Mythos S. 84.

[4]) Plutarch. l. c. 39. Vgl. ib. 13. Hug a. a. O. S. 83 f.

[5]) Plutarch. l. c. 32: *παρ̕ Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν, Ἴσιδι συνόντα τῇ γῇ· Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται.*

[6]) Plutarch. l. c. 39. Vgl. Herodot. II, 132. u. dort Bähr.

[7]) Euseb. Praep. Evang. II, 10. Horapoll. Hierogl. I, 2. Vgl. Herodot. II, 74. Bunsen a. a. O. B. I, S. 655, Dingbilder No. 214.

selbst die Quelle jener wundersamen Zauberei, deren Heerd, wie bekannt, das alte Aegypten gewesen ist, so dass auch alle anderwärtige Zauberei nach Aegypten als der Urheimath hinweiset[1]). Denn so bezeugen die Männer, welche in den Gegenstand tiefer eingeweiht waren, Plotin, Jamblichos, Synesios, dessen Ausleger Nikephoros, einstimmig und ausdrücklich, dass die Zauberei aus der Ansicht von der Liebe und dem Streit, oder Isis und Typhon, als den beiden allwaltenden Mächten ausfliesse[2]), und das Zeugniss dieser Männer, welches schon für sich allein das höchste Gewicht behauptet, wird auch noch durch die genauere Untersuchung der Natur der Aegyptischen und aller von ihr herstammenden Zauberei selbst vollständig bekräftigt.

Nach dieser Darlegung ist aber noch eine wichtige Untersuchung übrig. Wenn in Wirklichkeit mit der angegebenen Grundansicht das Mysterium der alten Aegypter endlich gefunden und der Schleier der Isis aufgehoben ist, so dürfen wir erwarten, dass dieselbe nun auch in dem Dunkel, welches die vor uns liegenden heiligen Bildwerke und Denkmäler des Volkes umhüllt, uns das ersehnte Licht erschaffen und vielleicht selbst das Wunder wirken werde, auch den räthselhaften Riesenbildern, den Obelisken und den Pyramiden, den schon durch Jahrtausende verschlossenen Mund jetzt plötzlich zu öffnen. Diese Erwartung wird nicht getäuscht. Die Darstellung der höchsten Gottheit durch einen Widder mit vier Köpfen, welche uns auf den Aegyptischen Denkmälern so häufig entgegentritt, wird schon von Champollion erklärt, wie folgt: „Sie war der Urgrund der vier Elemente, aus denen die erschaffene Welt sich gestaltete; aus diesem Gesichtspunkte wurde sie symbolisch abgebildet als Widder mit vier Köpfen[3]).“ Unvergleichlich sinnvoller ist eine andere symbolische Darstellung, welche Champollion nicht verstanden hat. Die höchste Gottheit ist abgebildet als Widder mit Einem Kopfe, auf welchem eine Kugel mit der Schlange Uraios, das Symbol der höchsten Gottheit; unter den vier Beinen des Widders befinden sich vier andere Schlangen, von denen die beiden vorderen die Figur auf dem

---

[1]) S. 2 Mos. 7, 11. 22. u. 8, 7. ff. Hom. Odyss. IV, 220 sq. Orig. c. Cels. I, 68. Clem. Rom. Homil. I, 5. Appulej. Metam. II, p 158 sq. ed. Oudend. Porphyr. vit. Plotin. 10. Dio Cass. LXXI, 8. Lucian. Philops. 31. u. A.

[2]) S. Plotin. Ennead. IV, 4, 40. p. 805 sq. ed. Creuzer, wo geradezu ausgesprochen ist: *ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ.* Jamblich. de myster. IV, 9. u. 12. Synes. de insomn. p. 134 ed. Petav. Nicephor. ad Synes. de insomn. p. 360 ed. Petav.

[3]) Champollion Panthéon Égyptien pl. 2 (ter).

Haupte tragen, welche nach Champollion's unzweifelhafter Entzifferung die Richtung nach oben und die Herrschaft in den oberen Gegenden bedeutet, die beiden hinteren die Figur, durch welche die Richtung nach unten und die Herrschaft in den unteren Gegenden bezeichnet wird[1]). Hier springt in die Augen, dass die vier Beine des Widders mit den vier Schlangen die vier Elemente verbildlichen, gleichsam die vier sich bewegenden ewigen Glieder der Gottheit und des Alls, in deren fortwährender Bewegung, nämlich Vereinigung und wieder Trennung, nach der Anschauung der alten Aegypter, die von Plutarch in der Erklärung des heiligen Sistrums mit den vier sich bewegenden Stäbchen auch ausdrücklich bezeugt wird[2]), alles Entstehen und Vergehen gegeben ist. Zwei von den Elementen, das Feuer und die Luft, haben vermöge ihrer Natur die Richtung nach oben und die Herrschaft in den oberen Gegenden der Welt; zwei, das Wasser und die Erde, haben wegen ihrer Schwere die Richtung nach unten und die Herrschaft in den unteren Gegenden[3]); daher die beiden erwähnten Figuren auf den Häuptern der vier Schlangen. Die vier Schlangen selber versinnlichen die Unzerstörbarkeit oder Ewigkeit der vier Elemente, indem blos die Gebilde, zu denen sie sich verbinden, entstehen und wieder vergehen. Ebenso einfach verständlich ist jetzt auch die Darstellung der höchsten Gottheit oder des Urwesens durch einen Käfer mit einer Kugel[4]); denn die alten Aegypter meinten, wie uns von Vielen gemeldet wird[5]), dass der Käfer eine Kugel bilde und in ihr den Samen niederlege, aus welchem das Geschlecht der Käfer hervorgehe, so dass sie in dieser Erzeugung der Käfer aus einer Kugel ein Bild erblickten von der Entwickelung der vier Elemente und damit aller Dinge aus dem Urwesen, welches sie eben, gleich den alten Indiern, als Kugel anschauten. Aus derselben Grundansicht der alten Aegypter, welche uns all diese Bildwerke so überraschend in's Licht setzt, erklärt sich auch die bekannte Figur, die von den Gelehrten fälschlich als Nilmesser gedeutet und benannt worden ist: eine senkrecht stehende Säule, durch welche wagerecht in gleicher Entfernung von einander vier gleiche Querstäbe

---

[1]) Champollion l. c. pl. 2 (quater). Ueber die beiden Figuren auf den Häuptern der vier Schlangen Champoll. Dictionnaire Égypt. p 281, No. 309 u. p. 284, No. 311.

[2]) Plutarch. l. c. 63. Vgl. Euseb. Praep. Evang. III, 2. extr.

[3]) Diod. Sic. I., 7. Euseb. Praep. Evang. I, 8. Vgl. Ovid Metam. XV, 239 sq.

[4]) Champollion Panth. Egypt. 2de pl. 3 (ter), u. s.

[5]) Horapoll. Hierogl. I, 10. Plutarch. l. c. 10. u. 74. Clem. Alex. Strom. V, 4. p. 657 ed. Potter. Porphyr. de abstin. IV, 9 Aelian. H. A. X, 15. Vgl. Bunsen a. a. O. B. I, S. 452.

gehen. Die vier Querstäbe sind augenfällig nichts Anderes, als eine Verbildlichung der vier Elemente in ihrem Getrenntsein; denn wir erblicken diese Figur nicht blos auf dem Haupte des Osiris in einem Bilde bei Wilkinson, welches den Osiris als die höchste das All umfassende Gottheit darstellt[1]), sondern wir finden sie auch in einer ringförmigen Bildnerei, die wir hernach genauer betrachten werden, geschmückt mit der Kugel, dem Symbole des Urwesens, oben auf der Säule, und zugleich zusammengestellt mit dem Käfer und seiner Kugel, dem eben erläuterten Symbole der Weltschöpfnng, und mit dem Obelisken. Und mit dem Obelisken ist sie, wie wir hernach sehen werden, auch noch in einem anderen Bildwerke verbunden. Wie aber kommt der Obelisk in diese Gesellschaft? Der Obelisk selber ist in seiner Gestalt eben die allertreffendste und sinnvollste Verbildlichung der ganzen dargelegten Grundansicht der alten Aegypter von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge, indem er aus der Einheit, aus der Spitze des Pyramidion's, auseinandergeht in die vier Seiten, die seinen ganzen Körper umfassen, gleichwie in der Aegyptischen Schöpfungstheorie das Urwesen aus der Einheit auseinandergeht in die vier Elemente, aus denen der ganze Körper des Alls und alle Wesen in ihm sich gestalten. Und nicht blos die Weltschöpfung veranschaulicht der Obelisk, sondern zugleich den fortwährenden Prozess alles Entstehens und Vergehens, der ja den alten Aegyptern gar nichts Anderes war, als nur Vereinigung und Trennung der vier Elemente, sowie in dem Pyramidion des Obelisken die vier Seiten, die Symbole der vier Elemente, jenachdem sie von unten nach oben oder von oben nach unten betrachtet werden, sich vereinigen und sich trennen. Denselben Prozess versinnlichte den alten Aegyptern in ganz ähnlicher Weise auch jene mystische Figur, welcher schon in der Ueberlieferung die höchste kosmische Bedeutung beigelegt wird, ein Kreuz, das von einem Kreise umfasst wird[2]): das beständige Zusammengehen und Auseinandergehen der vier Elemente (denn diese sind hier durch die vier Linien des Kreuzes verbildlicht) im Kreislaufe des Werdens. Diese Bedeutung des Obelisken ist keine blosse Vermuthung, so sehr sie auch schon durch ihre zwingendste innere Wahrscheinlichkeit sich zu behaupten vermöchte, sondern wird durch die allseitigste und urkundlichste Beglaubigung in der That zur vollen Gewissheit erhoben. Denn erstens ist es eine ganz sichere Thatsache,

---

[1]) Wilkinson Manners and customs of the ancient Egyptians, Panth. pl. 33, No. 5, bei Bunsen Taf. 13.

[2]) Jablonski Pantheon Aegypt. T. III. p. 148 u. T. I, p. 86, not.

die auch von Zoega bezeugt wird [1]), dass die alten Aegypter durchaus nur vierseitige Obelisken und Pyramidien, sowie durchaus nur vierseitige Pyramiden, errichtet haben, vierseitige gerade nach der Zahl der vier Elemente, die sie als die erschöpfenden körperlichen Bestandtheile des Alls und aller Wesen in ihm erkannten. Zweitens sehen wir in einem alten Bildwerke, welches von den Franzosen zu Karnak bei dem vormaligen Aegyptischen Theben aufgefunden worden ist [2]), den Obelisken, wie bereits bemerkt worden, auch wirklich zusammengestellt und paarweise zu einer Galerie vereinigt mit dem fälschlich sogenannten Nilmesser, der in seinen vier Querstäben die vier Elemente versinnlicht. Dazu kommt drittens die ebenfalls schon erwähnte ringförmige Bildnerei, welche von den Franzosen auf der Insel Philä in Ober-Aegypten an Tempelsäulen entdeckt worden ist [3]); hier erblicken wir den Obelisken nicht blos mit dem sogenannten Nilmesser, sondern auch zugleich mit dem Käfer nnd seiner Kugel, dem Symbole der Weltschöpfung, zu einer vollständigen Galerie aller Aegyptischen Hauptgedanken verbunden. Diese Bildnerei ist unter allen symbolischen Darstellungen der Aegyptischen Grundansicht die entwickeltste und klarste, und daher auch die wichtigste und entscheidendste. Nämlich der vermeintliche Nilmesser trägt hier, wie bereits bemerkt worden, oben auf der Säule, durch welche die vier Querstäbe gehen, auch noch die Kugel, das Bild des Urwesens, das nach der Lehre der alten Aegypter bei der Weltschöpfung in die vier Elemente getrennt wird, während die vier Elemente selbst eben durch die darunter befindlichen vier Querstäbe in ihrem Getrenntsein versinnlicht sind; und der Obelisk ist, wie auch in dem Karnakschen Bildwerke, oben auf seinem Pyramidion, wo die vier Seiten, die Darstellerinnen der vier Elemente, sich vereinigen, zugleich mit einem kreisartig geschlungenen Bande geschmückt, welches anderwärts die Isis als Hathor oder Aphrodite in den Händen hält, und das nach Horapollon und Champollion die Liebe bedeutet [4]), von der wir wissen, dass sie nach der Aegyptischen Ansicht durch die Vereinigung der vier Elemente die Welt und alle Geschöpfe in ihr hervorgebracht hat und fortwährend Alles hervorbringt; und damit durchaus in Niemandem der Gedanke aufkommen könne, als sei hier etwas Anderes, als eben diese Aegyptische Grundansicht von der Bildung der Welt und aller Wesen, versinnlicht, so ist es

---

1) Zoega de orig. et usu obeliscor. p. 92 u. 133.
2) Description de l'Égypte, Antiq. T. III., pl 33, No. 1.
3) Description de l'Égypte, Antiq. T. I., pl. 23, No. 4.
4) Horapoll. Hierogl. I., 8. Champollion Panth. Égypt. pl. 17.

durch das beigefügte Symbol der Weltschöpfung, den Käfer mit seiner Kugel, auch noch ausdrücklich angezeigt. Sollte aber jetzt noch Jemandem ein Bedenken gegen die angegebene Bedeutung des Obelisken übrig bleiben, so erhebt sich viertens auch noch ein alter Obelisk selbst recht als riesenkräftiger Zeuge und Bestätiger derselben; das ist der berühmte Obelisk, der von dem Könige Sesostris herstammen soll, an dem aber Champollion den Namen Psammetich's entziffert hat [1]); derselbe, welchen der Römische Kaiser Augustus zu Rom auf dem Marsfelde aufrichten liess, und der im Jahre 1792, nachdem er lange Zeit in Schutt gelegen, vom Papste Pius VI. wiederhergestellt worden ist. Dieser Obelisk zeigt uns geradezu das Symbol der Weltschöpfung, den Käfer mit seiner Kugel, in hervorstechender Abbildung auf allen vier Seiten seines Pyramidions, wie in der genauen Zeichnung des Pyramidions, die Zoega seinem bekannten Werke beigefügt hat, klar vor Augen liegt. Dabei ist bemerkenswerth, dass der Kaiser Augustus auf die Spitze des Pyramidions, auf den Indifferenzpunkt, in dem die vier Seiten, die Dartellerinnen der vier Elemente, sich vereinigen, auch wirklich eine vergoldete Kugel, das Aegyptische Symbol des die vier Elemente in vollkommener Indifferenz vereinigenden Urwesens, hat stellen lassen, und dass nach Zoega's Vermuthung auch in Aegypten manche Obelisken mit einer Kugel oben auf der Spitze geschmückt waren [2]). Nachdem durch alles dies, sowie durch den vollen Einklang der ausdrücklichen Ueberlieferungen über die Grunderkenntniss der alten Aegypter, die Bedeutung der Pyramidien auf den Obelisken ausser Zweifel gestellt ist, so ist damit auch die Bedeutung der Pyramiden selbst gefunden, welche durch ihre gleiche Gestalt offenbar die gleiche Weltansicht veranschaulichen, nur in unvergleichlich riesenhafterem, der Vorstellung des sichtbaren Alls angemessenem Bilde. Das ist um so sicherer, da sie nach den jüngsten grossartigen Untersuchungen von Vyse und Perring auch nicht einmal die Grabgewölbe sind, die sie gleichzeitig mit der dargelegten Bedeutung gar wohl sein könnten, sondern Aufbaue über den Gräbern, welche sich in der Regel tief unter ihnen in Felsenaushöhlungen befinden. Auch ist es ganz unzulässig, sie blos für eine Art Grabhügel und ihre Gestalt für bedeutungslos und gleichgiltig anzusehen; dies verbietet nicht blos der in allen seinen Werken symbolisirende Sinn des Volkes, nicht blos die

[1]) Champollion Précis du système hiérogl. des anc. Egyptiens, 2. édit. p. 245 suiv. Vgl. Zoega l. c. p. 610 sq. u. 638. Plin. H. N. XXXVI., 9. sq.

[2]) Plin. H. N. XXXVI., 10: apici auratam pilam addidit. Vgl. Zoega l. c. p. 104 sq. 161, 610 u. 613.

soeben ermittelte Bedeutung des Pyramidions der Obelisken; dies verbietet auch die Sphinx, die bei der grössten Pyramidengruppe, gleichfalls in riesenhafter Grösse und also in offenbarer Beziehung auf die Pyramiden, aufgestellt war; durch diese sagen uns die alten Aegypter in ihrer symbolischen Sprache ausdrücklich, dass wir hier nicht vor blossen Grabhügeln, sondern vor einem Mysterium stehen; denn Plutarch meldet, dass die Sphinx eben zu dem Behufe vor den Heiligthümern in Aegypten aufgestellt wurde, um auf das Mysterium der Religion und Theologie hinzudeuten [1]). Kurz, die Pyramiden über den Aegyptischen Gräbern haben die gleiche Geltung, wie über den Christlichen Gräbern das Crucifix; nur die Weltansicht selbst, die sie verbildlichen, ist freilich eine ganz verschiedene.

Nach diesem Ergebnisse, dass auch im alten Aegypten die bestimmte dargelegte Erkenntniss der Wahrheit sich als die innere Seele und als das Mysterium des eigenthümlichen Lebens und Schaffens des Volkes thatsächlich ausweiset, könnten wir jetzt das Aegyptische Gebiet der weltgeschichtlichen Entwickelung verlassen, wäre es nicht nöthig, hier noch kürzlich den groben Irrthum zu beleuchten, der über den bekannten Aegyptischen Thierkultus verbreitet ist, als ob die alten Aegypter die Thiere als solche zum Gegenstande der Verehrung und Anbetung gemacht hätten, da Hegel und neuerdings Braniss auf diesen Irrthum die Behauptung gegründet haben, dass das geheimnissvolle innere Thierleben oder die Thierseele das eigentliche Mysterium der alten Aegypter gewesen sei. Diese Behauptung mag sich auf dem philosophischen Standpunkte immerhin recht tiefsinnig ausnehmen, erweist sich aber in der historischen Untersuchung als unwahr. Ein solcher Kultus stände schon gleich mit der Seelenwanderungslehre, in welcher die alten Aegypter das Thierleben vielmehr als einen Abfall von der Gottheit und zwar als einen tieferen, denn das Menschenleben, betrachteten, in dem grellsten Widerspruche; er widerspricht aber auch den ausdrücklichsten und klarsten Ueberlieferungen, welche einstimmig bezeugen, dass die sogenannten heiligen Thiere den Aegyptern dieselbe Geltung hatten, wie den Hellenen die heiligen Bilder von Marmor oder anderem Stoff [2]), dass sie ihnen nur Verbildlichungen religiöser Begriffe waren, und nur als solche, je

---

[1]) Plutarch. l. c. 9: *πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας ἐπιεικῶς ἱστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης.*

[2]) Olympiod. vit. Plat.: *ὃ γὰρ παρὰ τοῖς Ἕλλησι δύναται τὰ ἀγάλματα, τοῦτο παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις τὰ ζῶα, σύμβολα ὄντα ἑκάςου τῶν θεῶν, ᾧ ἀνάκειται.*

nach dem bestimmten Begriffe, den sie versinnlichten, von ihnen mehr oder minder hoch verehrt, manche auch verabscheut wurden. Dass sie aber ihre religiösen Begriffe gerade in Thieren verbildlichten und in Pflanzen (denn auch diese, wie z. B. den Lotos, die Persea, u. a. gebrauchten sie zur Versinnlichung ihrer Gedanken), entsprang vornehmlich aus der Beschaffenheit ihrer ältesten Schrift, in welcher sie, vor der Erfindung der Buchstaben, gleich den alten Schinesen, überhaupt alle ihre Begriffe in Bildern ausdrückten, die sie zumeist aus dem reichen Gebiete der Thier- nnd Pflanzenwelt entlehnten. In jener Bilderschrift waren die Thiergestalten theils Tonzeichen, ähnlich vielen Gestalten unserer Rebuschrift, wie z. B. der Sperber, dessen Name Baieth die Seele (Bai) und das Herz (Eth) bedeutete, so dass desshalb der Sperber zur Bezeichnung der „Seele im Herzen“ gebraucht wurde [1]); theils waren sie wirkliche Symbole, d. h. Abbildungen solcher Thiere, die mit dem Begriffe, den sie darstellten, in ihrer Gestalt oder ihrem Thun eine grössere oder geringere Uebereinstimmung hatten, wie der Käfer, den sie wegen seiner vermeintlichen Erzeugung aus einer Kugel zum Symbole der Weltschöpfung machten, der Esel, in welchem sie wegen seines widrigen Geschreies den Typhon, den Urheber aller Disharmonie und Zerrissenheit in der Natur, versinnlichten, u. s. f. Sicherlich haben sie auch an vielen Thieren, die ursprünglich blosse Tonzeichen waren, späterhin eine Uebereinstimmung mit dem Begriffe, der in ihnen dargestellt war, erfunden und sie gleichzeitig in Symbole umgewandelt, wie z. B. aus dem ersichtlich ist, was sie vom Sperber bemerkt haben sollen [2]). Was nun diese Thiere ihnen als todte Figuren in der Bilderschrift waren, das waren sie ihnen auch als lebendige Geschöpfe in den heiligen Behältnissen und Tempeln, nur eben lebendige Hieroglyphen ihrer religiösen Begriffe.

5. Die alten Israeliten.

All die Weltansichten, die wir bisher betrachtet haben, entwickeln, nur in verschiedener Bestimmtheit, den Gedanken, dessen einfachste Formel zuerst von den alten Schinesen erfasst worden ist, dass die

---

Porphyr. ap. Euseb. Praep. Evang. III., 12: *οὐδὲ τὰ ζῶα θεοὺς ἡγοῦνται, εἰκόνας δὲ ἐποιοῦντο καὶ σύμβολα ταῦτα τῶν θεῶν.* Vgl. Plutarch. l. c. 74. sq. Ovid. Metam. V., 325 sq. Herodot. II., 42.

[1]) Horapoll. Hierogl. I., 7.

[2]) Horapoll. l. c. Porphyr. de abstin. IV., 9.

unendliche Vielheit des Seienden, Alles was da ist, entstanden sei aus Einem, und sind daher insgesammt, nur in verschiedener Weise, pantheistisch, indem sie die sichtbare Welt ihrer Substanz nach als Eines mit dem Urwesen oder der Gottheit vorstellen, entweder, wie die Schinesische und die Aegyptische Lehre, als Entwickelung des Urwesens aus seiner Einheit in die Vielheit, oder, wie die Zoroastrische, als theilweise Umwandelung desselben aus seinem Urseyn in Andersseyn und Widerstreit mit sich selbst; auch die akosmische Lehre der Wedantinen beruht auf der Voraussetzung, dass die Welt, wenn es eine solche gebe, nur entweder als Entwickelung oder als Umwandelung des ursprünglichen Einen Seyns, des Urwesens, gedacht werden könne. Im Gegensatze nun zu allen diesen Weltansichten behaupteten die alten Israeliten einen uranfänglichen Dualismus, eine uranfängliche völlige Geschiedenheit der Gottheit und der Welt ihrer Wesenheit nach. Nämlich die Gottheit erkannten sie (hierin, wenn auch ihnen selber unbewusst, sich zunächst an die Indische Lehre von der Natur des absoluten reinen Seyns anschliessend und gleichsam dieselbe vollendend) als einen ewigen völlig unkörperlichen oder übersinnlichen reinen Geist oder Noos, welcher keine Gemeinschaft der Wesenheit und keine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit habe mit irgend einem der sichtbaren Dinge, und daher auch in keinem Bilde oder Gleichnisse der erschaffenen Wesen darstellbar sei. Aus dieser Erkenntniss eben lassen sie in ihren heiligen Schriften den Mose also zu dem Volke sprechen: „So habet nun wohl Acht auf euch selbst, denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen des Tages, da Jehovah zu euch redete auf Horeb aus dem Feuer, dass ihr nicht übel thuet und euch ein Bildniss machet, Gleichniss irgend eines Bildes, die Gestalt eines Mannes oder eines Weibes, die Gestalt irgend eines Thieres auf der Erde, die Gestalt irgend eines geflügelten Vogels, welcher am Himmel flieget, die Gestalt irgend eines Gewürmes auf dem Erdboden, die Gestalt irgend eines Fisches im Wasser unter der Erde [1]).“ Und so streng wahrten die alten Israeliten den Gedanken der völligen

[1]) 5 Mos. 4, 15. f. Vgl. 2 Mos. 20, 4. u. s. Dazu Joseph. c. Apion. II., 22: οὗτος (θεὸς) ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς καὶ παντὸς οὑτινοσοῦν φανερώτερος, μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέςατος· πᾶσα μὲν γὰρ ὕλη πρὸς εἰκόνα τὴν τούτου, κἂν ᾖ πολυτελὴς, ἄτιμος, πᾶσα δὲ τέχνη πρὸς μιμήσεως ἐπίνοιαν ἄτεχνος· οὐδὲν ὅμοιον οὔτ᾽ ἴδομεν οὔτ᾽ ἐπινοοῦμεν οὔτ᾽ εἰκάζειν ἐςὶν ὅσιον. Soweit redet auch Philon als echter Israelite de mundi opif., init: τὸ μὲν δραςήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐςὶν εἰλικρινέςατος καὶ ἀκραιφνέςατος. Vgl. Hiob 10, 4. Sir. 43, 35. (31). Weish. 7, 22. f.

Unkörperlichheit oder Uebersinnlichkeit Jehovah's, dass sie, wenigstens auf dem Standpunkte des ausgebildeten rein Israelitischen Bewusstseins im Reiche Juda, jede Verbildlichung Jehovah's, insbesondere auch die von den Aegyptern entlehnte im Symbole des Apis, welche bekanntlich schon von Aaron unternommen wurde und sich auch noch späterhin zu Dan behauptete, dem verabscheuten Götzendienste der anderen Völker, dem wirklichen Abfalle von Jehovah gleich achteten[1]). Das ist die grundeigenthümliche Gotteserkenntniss des Israelitischen Volkes, nach dem klaren Inhalte seiner heiligen Schriften und nach dem einstimmigen Zeugnisse der eindringendsten Forscher. Denn so schreibt auch de Wette, im Einklange mit Konr. v. Cölln und allen gründlicheren Christlichen Theologen: die alten Israeliten haben sich Jehovah gedacht „als Intelligenz, unter den Bildern menschlicher Eigenschaften[2]).“ Und Braniss: „Das wesentliche Geschiedensein Gottes von der Natur festzuhalten, Nichts von Allem, was im Himmel und auf Erden ist, zum Bilde und Gleichniss Gottes zu machen, und so überhaupt nichts Natürliches in das Gottesbewusstsein eindringen zu lassen,“ das ist „Element und Wurzel“ des Israelitischen religiösen Volkslebens, ist „ursprüngliche und schlechthin maassgebende Eigenthümlichkeit“ desselben, und bildet „den diametralen Unterschied des Judenthums gegen das Heidenthum[3]).“ Und ebenso urtheilt Schwartze: „Wohl hatten die Hebräer Ursache, sich der Vorstellung ihres Jehovah zu rühmen; denn gerade in dem Bewusstsein des Jehovah liegt das welthistorische Moment des Mosaism als Volksreligion. Schreitet auch noch Jehovah vorüber im linden Säuseln der Luft, brauset er einher im Sturmesungewitter, spricht er auch aus der Gluth des Feuers, so war dies doch nur dichterisches, nicht dogmatisches Symbol. Er hatte ganz die ätherisch-feurige Hülle abgelegt,“ in welcher die Gottheit auch in ihrer reinsten Wesenheit als Kneph von den Aegyptern, als Ormusd von den Persern vorgestellt wurde[4]). Indem aber die alten Israeliten die Gottheit als ein völlig unkörperliches oder übersinnliches Wesen, als einen unendlichen reinen Geist, erkannten, so war ihnen damit auch die Substanz der Welt, nachdem sie ja die Gottheit von ihr geschieden, oder gleichsam aus

---

[1]) S. 2 Mos. 32, 1. ff. 5 Mos. 9, 12. f. u. 1 Kön. 12, 26. ff. u. s. Vgl. dazu Gramberg Krit. Gesch. d. Religionsideen des A. T. B. I., S. 442 f. u. 505 f.

[2]) De Wette Bibl. Dogmatik §. 100. Vgl. v. Cölln Bibl. Theologie B. I. §. 23. f.

[3]) Braniss Gesch. d. Philos. seit Kant, Th. I., S. 26 f. u. 307 f.

[4]) Schwartze Das alte Aegypten Th. I., Abth. I., Einleit. S. 17.

ihr herausgenommen hatten, entgöttlicht, so waren ihnen damit auch die Dinge nur Gebilde aus blossen natürlichen Stoffen. Die vollständige Entgöttlichung der Natur, welche mit der dargelegten Gotteserkenntniss unzertrennlich gesetzt ist und dieselbe thatsächlich bekräftigt, bildet daher den zweiten Grundzug des Israelitischen Bewusstseins, durch welchen die Israeliten sich von allen Völkern und Religionen des Alterthums unterscheiden. Dieser unterscheidende Charakter der Israelitischen Weltanschauung tritt uns schon gleich in der heiligen Schöpfungsurkunde entgegen, wie bereits Tuch ausdrücklich hervorhebt: „Die Natur ist entgöttert, sie hört auf, Evoluzion, Aussenseite Gottes zu sein[1]).“ Er liegt aber auch in allen übrigen heiligen Schriften des Volkes klar vor Augen, indem in ihnen alle Naturverehrung als sündhaft zurückgewiesen wird, auch die Verehrung der Sonne und des Mondes und der anderen leuchtenden Himmelskörper, die den pantheistischen Völkern, welche alle hervorragenden Bestandtheile und Kräfte des sichtbaren Alls für göttlich und selbst für Götter ansahen, vorzugsweise als heilige Mächte galten. Denn so steht da das strenge Gebot: „Dass du deine Augen nicht erhebest gen Himmel, und die Sonne schauest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und lassest dich verführen, und sie anbetest und ihnen dienest[2])!“ Und ergreifend sind die Worte, in denen das Buch Hiob gleichzeitig den mächtigen Eindruck jener Himmelskörper auf die Gemüther und den Widerstand des frommen Israeliten gegen denselben darstellt: „Sah ich das Licht, wie es scheinet, und den Mond, prächtig wallend, und liess heimlich mein Herz sich bethören, dass meine Hand meinen Mund küsste (dass ich ihnen den Handkuss zuwarf) — auch das ist richterliches Verbrechen, weil ich verläugnete Gott in der Höhe[3]).“ Das ist die unzweifelhafte Grundlage der eigenthümlich Israelitischen Erkenntniss: die völlige Scheidung der Gottheit als eines unendlichen reinen Geistes in absolutem Fürsichselbstsein und der Welt als eines Gebildes aus blossen aller Göttlichkeit entkleideten natürlichen Stoffen. Wie aber lösten sie in dieser Grunderkenntniss das Problem der Weltschöpfung? Diese erklärten sie, laut der heiligen Schöpfungsurkunde, mit welcher all die späteren heiligen Schriften im Grundwesentlichen völlig übereinstimmen, wie folgt: All die Stoffe, aus

---

[1]) Tuch Kommentar über die Genesis S. 12. Vgl. Umbreit Kommentar über die Sprüche Salomo's, Einleit. S. XL. u. A.

[2]) 5 Mos. 4, 19. Vgl. eb. 17, 3. u. s.

[3]) Hiob 31, 26. f. Vgl. Movers Die Phönizier B. I, S. 157 f.

denen die sichtbare Welt gebildet ist, waren uranfänglich in einem finsteren Chaos oder Tohu Wabohu durcheinander; da trat Jehovah, der unendliche reine Geist, hinzu, und schied das Chaos, und brachte aus ihm die gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, hervor[1]). Denn was gewöhnlich behauptet wird, dass nach der Israelitischen Vorstellung Jehovah zuerst die chaotische Stoffmasse aus dem Nichts erschaffen, und dann aus ihr die Welt gestaltet habe, das ist weder im Eingange der heiligen Schöpfungsurkunde, in welchem es geschrieben stehen soll, noch sonst irgendwo in den heiligen Schriften des Volkes zu lesen, sondern wird von den Christlichen Auslegern blos hineingelegt. Dies liegt nicht nur in den heiligen Urkunden selbst klar vor Augen, sondern wird auch von allen unbefangenen Forschern ausdrücklich bezeugt. Denn so schreibt schon Burnet: „Aus keiner Stelle lässt sich beweisen, dass da das Chaos bei Mose aus blossem reinem Nichts hervorgegangen sei[2]).“ Ebenso Phil. Buttmann, der die heilige Schöpfungsurkunde zum Gegenstande einer besonderen ausführlichen Untersuchung gemacht hat: „Dass Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, ein Satz, den wir alle aus der Bibel zu haben glauben, steht nicht darin[3]).“ Ebenso, um die vielen Anderen hier zu übergehen, auch Konr. v. Cölln in seiner Biblischen Theologie: „Die Frage, ob“ in der heiligen Schöpfungsurkunde „eine eigentliche Schöpfung der Materie, oder blos eine Umbildung der Form nach solle gelehrt werden, entscheidet sich bei näherer Betrachtung zu Gunsten der letzteren Meinung. Denn es wird V. 2 eine chaotische Masse beschrieben, aus welcher die Schöpfung erfolgt, und der allgemeine Satz V. 1: Im Anfang schuf Gott Himmel

---

[1]) 1 Mos. 1, 1. ff. Vgl. Hiob 38, 1. ff. Weish. 11, 17. Rosenmüller Schol. ad Gen. 1, 1. p. 64: Ab initio informem materiam, χάος, ὕλην, ex scriptoris mente exstitisse, ex qua deinceps omnia expressa atque effícta sint, licet non disertis verbis declaretur, manifestum tamen est eo, quod singula a se invicem secreta et distincta esse in sequentibus narrantur, veluti lux a tenebris, aquae ab aquis, oceanus a continenti. Vgl. ib. p. 55 sq. Jlgen Die Urkunde des ersten Buches von Mose S. 3. Gabler Neuer Versuch über d. Mos. Schöpfungsgesch. S. 132 f. Paulus Das Chaos, in s. Memorab. St. IV., No. 3, S. 33 f. Görres Mythengesch. B. II., S. 515 f. Hartmann Aufklärungen über Asien B. I., S. 113. Tuch Kommentar über die Genesis S. 13 u. A.

[2]) Burnet Archaeol. tellur. II., 9: Ex nullo capite probari potest chaos Mosaicum tunc temporis ex puro puto nihilo prodiisse. Ib. I., 7: Doctrinam de eductione rerum ex nihilo primum invenisse videtur theologia Christiana.

[3]) Phil. Buttmann Ueber die beiden ersten Mythen der Mos. Urgeschichte, in s. Mythologus B. I, St. 6, S. 125 f.

und Erde, fasst nur zusammen, was in der folgenden Erzählung seinen einzelnen Umständen nach berichtet wird, wie die Vergleichung von Kap. 2, 1. zeigt. Auch das gebrauchte Zeitwort „bara“ steht durchgängig, wie fabricavit, von der Ausbildung, Formung eines gegebenen Stoffes. Wie aber die formlose Masse, das Chaos, entstanden sei, darüber dachte unser alter Hebräer schwerlich nach. Die Vorstellung von einer vollständigen Schöpfung nach Form und Materie, oder von einer Schöpfung aus Nichts, darf man ihm aber um so weniger beilegen, da sie sich im Hebraismus überhaupt nicht vorfindet[1].“ Den alten Israeliten war also die Weltmaterie von Urbeginn, nur gestaltlos, neben der Gottheit, dem unendlichen reinen Geiste, vorhanden. Dabei ist aber, um ihren Gottesbegriff nicht zu verkennen, wohl zu beachten, was uns hier auch Konr. v. Cölln soeben bezeugt hat, dass sie den Christlichen Gedanken der Erschaffung der Weltmaterie aus dem Nichts noch überhaupt nicht kannten; darum hatten sie denn auch kein Bewusstsein von der Beschränkung der Allmacht Gottes, welche wir jetzt in diesem Dualismus erblicken; ja so fern lag ihnen dieses Bewusstsein, dass selbst der Verfasser des Buches der Weisheit die Erschaffung der Welt aus gestaltloser Materie vielmehr zum Beweise der göttlichen Allmacht anführt[2]). So erklärten die alten Israeliten die Weltschöpfung; welche Anschauung aber hatten sie von der Verwaltung der erschaffenen Welt? Die Gottheit oder Jehovah, der unendliche reine Geist, war ihnen natürlich, denn wie hätten sie anders denken können, nicht blos der Urheber der ganzen Weltordnung, die er aus dem Chaos hervorgerufen, sondern auch fort und fort der allmächtige und allwissende und allgegenwärtige Erhalter und Regierer derselben, kurz, die Eine und alleinige Alles wirkende Macht. Denn so steht auf allen Blättern ihrer heiligen Schriften: „Du bist es, Jehovah, du allein, du hast den Himmel gemacht, der Himmel Himmel und ihr ganzes Heer, die Erde und Alles, was darauf ist, die Meere und

---

[1]) v. Cölln Bibl. Theol. §. 31, B. I, S. 168. Damit übereinstimmend: Görres Mythengesch. B. II, S. 516. Bredow Handb. d. alten Gesch. S. 48. Vater Kommentar über d. Pentateuch zu 1 Mos. 1, 1. f. P. v. Bohlen Die Genesis, S. 6 f. Bruno Bauer Die Religion des A. T. B. I, S. 16 f. u. A.

[2]) Weish. 11, 17: *οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης κτλ.* Daher bemerkt auch schon Br. Bauer a. a. O. B. I, S. 17 ganz richtig: „Wenn wir das Prinzip der freien Subjektivität und die Voraussetzung eines Chaos als sich widersprechend erkennen, so ist dieser Widerspruch für das Bewusstsein des Berichtes, wenn freilich nicht gelöst und negirt, doch auch nicht vorhanden.“ Vgl. hierüber auch Phil. Buttmann a. a. O.

Alles, was darin ist; und du erhältst alles dieses.“ „Jehovah hat im Himmel errichtet seinen Thron, und sein Königthum herrschet über Alles.“ „Alles, was Jehovah will, thut er, im Himmel und auf Erden, im Meer und allen Fluthen; der Wolken heranziehet vom Ende der Erde, Blitze zum Regen bereitet, Wind hervorholt aus seinen Vorrathshäusern,“ u. s. f.[1]). Ja er war ihnen nicht blos die Eine Alles wirkende Macht, sondern auch das Eine allgemeine Lebensprinzip selbst, wie bereits Konr. v. Cölln richtig lehrt: „Alles nämlich, was in der beseelten Natur sich als Leben, Bewegung, Kraft verräth, leitet man nicht vom göttlichen Wesen überhaupt, sondern von dem Geiste Jehovah's ab, so, als ob dieser selbst es sei, welcher in den Lebewesen sich als Lebensthätigkeit, Bewegung, Kraft äussere[2]).“ Eben das bemerkt auch Wilibald Grimm, dass nicht erst von den späteren Juden, sondern „schon nach altisraelitischer einfach religiöser Anschauung der Geist Gottes als das Prinzip des physischen Lebens, als die in der materiellen Welt überall wirkende und überall gegenwärtige Kraft gedacht wurde[3]).“ So erklärt das Buch Hiob Jehovah ausdrücklich für die Angel, an welcher das Bestehen und gesammte Leben der Welt hange, indem es sagt: „Wenn er auf sich nur Acht hätte, seinen Geist und seinen Lebenshauch an sich zöge, es erblasste alles Fleisch zumal, und der Mensch kehrte in den Staub zurück[4]).“

Die dargelegte Grunderkenntniss nun ist wieder die Wurzel, aus welcher die gesammte eigenthümliche Weltanschauung und Sittlichkeit des Israelitischen Volkes erwachsen ist und sich einfach erklärt. Dies muss jetzt noch in Kürze gezeigt werden. Aus dieser Grunderkenntniss, welche Jehovah, den unendlichen reinen Geist, als die Eine und alleinige

---

[1]) Nehem. 9, 6. Ps. 103, 19. 135, 6. f. Vgl. Ps. 104 u. 139 u. s. Dazu die treffend zusammenfassende Darstellung b. Euseb. Praep. Evang VII, 11. p. 318: *τοιαύτη μὲν ἡ καθ' Ἑβραίους θεολογία, λόγῳ θεοῦ δημιουργικῷ τὰ πάντα συνεςάναι παιδεύουσα. ἔπειτα δὲ οὐχ ὧδε ἔρημον, ὡς ὀρφανὸν ὑπὸ πατρός, καταλειφθέντα τὸν σύμπαντα κόσμον ὑπὸ τοῦ συςησαμένου διδάσκει, ἀλλ' εἰς τὸ ἀεὶ ὑπὸ τῆς θεοῦ προνοίας αὐτὸν διοικεῖσθαι, ὡς μὴ μόνον δημιουργὸν εἶναι τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν τὸν θεὸν, ἀλλὰ καὶ σωτῆρα καὶ διοικητὴν καὶ βασιλέα καὶ ἡγεμόνα, ἡλίῳ αὐτῷ καὶ σελήνῃ καὶ ἄςροις καὶ τῷ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ δι' αἰῶνος ἐπιςατοῦντα, μεγάλῳ τε ὀφθαλμῷ καὶ ἐνθέῳ δυνάμει πάντ' ἐφορῶντα, καὶ τοῖς πᾶσιν οὐρανίοις τε καὶ ἐπιγείοις ἐπιπαρόντα, καὶ τὰ πάντα ἐν κόσμῳ διατάττοντά τε καὶ διοικοῦντα.*

[2]) v. Cölln Bibl. Theol. §. 23, B. I, S. 132.

[3]) Wilib. Grimm Kommentar über das Buch der Weisheit, zu Weish. 1, 7. S. 19. Vgl. Rosenmüller Schol. ad Gen. 1, 2. Gesenius zu Jes. 11, 2. B. I, S. 421 u. A.

[4]) Hjob 34, 14. f. Vgl. Ps. 104, 29. f.

Alles wirkende Macht wusste, leugneten die alten Israeliten natürlich nicht blos all jene Götter der übrigen Völker, wie Sonne, Mond u. s. w., welche schon durch die Israelitische Entgöttlichung der Welt vernichtet wurden, sondern auch jede andere wirkende Macht oder jeden anderen Gott ausser Jehova, und erklärten gemäss dem ersten ihrer zehn Gebote: „Wir aber kennen keinen anderen Gott ausser ihm[1])"; aus ihr leugneten sie natürlich auch das Verhängniss, auch den Zufall[2]). Indem sie aber eben Jehovah, den unendlichen reinen Geist und Verstand, welcher vermöge seiner Natur nur verständig und also nur Treffliches wirken kann (denn wie Konr. v. Cölln ausdrücklich bezeugt, „das göttliche Wesen wird gedacht als Vernunft," nach dem Ausdrucke der heiligen Urkunden als חָכְמָה, d. i. nicht eigentlich, wie es gewöhnlich übersetzt wird, „Weisheit," sondern wie Konr. v. Cölln und jedes Hebräische Wörterbuch lehrt, „überhaupt Einsicht, Verstand," also genau der Anaxagorische Noos[3]), indem sie diesen als den Einen und alleinigen Urheber und allgegenwärtigen Beherrscher der Weltordnung dachten, und neben ihm kein Prinzip des Schlechten zuliessen, wie die Perser den Ahriman, die Aegypter den Typhon: so konnten sie auch nicht anders glauben, als dass die ganze Einrichtung der Welt und Jegliches, was in ihr geschieht, durchaus trefflich sei. Und so glaubten sie in der That. Gerade dies, die wundervolle Einrichtung und Lenkung der Welt und aller Dinge in ihr, welche hier zwar in ihrer Substanz von jeder Göttlichkeit entkleidet, dagegen in ihrer Gestaltung und Anordnung die Offenbarung der göttlichen Macht und Weisheit sind, bildet das Hauptthema der Lobpreisungen Jehovah's in den heiligen Schriften des Israelitischen Volkes. Wer kennt nicht jenen Davidischen Psalm: „Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit, und seiner Hände Werk verkündet die Veste. Ein Tag dem andern sagt den Spruch, eine Nacht der andern meldet die Kunde:" u. s. w. Ein anderer Psalm lautet: „Dich preisen, Jehovah, all deine Werke, und

---

[1]) Judith 8, 20. 2 Mos. 20, 3. Jes. 44, 6. u. s.

[2]) Euseb. Praep. Evang. VII, 10. p. 314. Wilib. Grimm zu Weish. 6; 7. S. 149, v. Cölln Bibl. Theol. §. 35, B. I, S. 182.

[3]) v. Cölln Bibl. Theol. B. I, S. 131 f. u. S. 139. Darüber, wie die חָכְמָה, oder Weisheit, Jehovah's eigentliche Wesenheit ist und daher als das Köstlichste gepriesen und selbst, aus seinem Begriffe als besondere Person dichterisch hervorgehoben, für die eigentliche Werkmeisterin und Beherrscherin des Alls erklärt wird, s. Hiob 28, 12. ff. Spr. 8, 14. f. Sir. 24, 1. f. Weish. 7, 22. f. 8, 1. u. s. Vgl. Gesenius zu Jes. 11, 2. Wilib. Grimm Kommentar über d. B. d. Weisheit, Einleit. S. XIII ff. Bretschneider Dogmatik der Apokryphen §. 47, S. 246.

deine Frommen rühmen dich; von deines Königthums Herrlichkeit sprechen sie, und von deiner Macht reden sie, um den Menschenkindern deine Macht kund zu thun und die prachtvolle Herrlichkeit deines Königthums[1]).“ Vor allem ist der Gegenstand der Bewunderung die Einrichtung und Pracht des Himmels, welche den Israelitischen Gottesbegriff freilich am überzeugendsten und ergreifendsten offenbart. So redet der König David: „Schau' ich deinen Himmel, deiner Hände Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet: was ist der Sterbliche, dass du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, dass du auf ihn siehest!“ Und Jesaja: „Wem denn wollt ihr mich vergleichen, dass ich ähnlich wäre? spricht der Heilige. Hebt zur Himmelshöhe eure Augen, und schauet! Wer hat diese geschaffen? Der herausführt ihr Heer nach der Zahl, sie alle ruft bei Namen; ob seiner grossen Macht und gewaltigen Stärke bleibt keiner aus.“ Und Sirach: „Wer wird es satt, seine Herrlichkeit zu schauen, die Pracht der Himmelshöhe, die Veste der Reinheit, die Gestalt des Himmels im herrlichen Ansehen! Die Sonne in ihrer Erscheinung verkündet sie beim Aufgange, ein wundersames Werkzeug, ein Werk des Höchsten.“ „Gross ist der Herr, der sie erschaffen, und auf sein Gebot durcheilet sie ihre Laufbahn. Und der Mond hält in Allem seine Zeit, zur Bestimmung der Fristen und zum Zeichen der Zeit.“ „Er nimmt zu wunderbarlich, im Wechsel. Ein Werkzeug der Heerschaaren in der Höhe, leuchtet er an der Veste des Himmels. Die Schönheit des Himmels ist der Glanz der Sterne, eine leuchtende Welt, in der Höhe des Herrn. Auf das Gebot des Heiligen stehen sie in Ordnung, und werden nicht müde auf ihren Wachen[2]).“ Aber nicht blos die Weltordnung im Ganzen und insbesondere die Einrichtung des Himmels ist nach den heiligen Schriften bewunderungswürdig und trefflich, sondern Jegliches ohne Ausnahme. Schon gleich in der Schöpfungsgeschichte heisst es bei jedem Tagewerke, nachdem es vollbracht ist: „Und Gott sahe, dass es gut war,“ und dann am Schlusse der ganzen Weltbildung: „Und Gott sahe Alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut;“ und auch die Psalmen sagen ausdrücklich: „Wie gross sind deine Werke, Jehovah! alle hast du sie mit Weisheit gemacht;“ und Sirach erklärt auf das Bestimmteste: „Alle Werke des Herrn sind sehr gut;“ „man darf nicht

---

[1]) Ps. 19, 2. ff. 145, 10. f. Dazu Ps. 104. Hiob 38, 1. ff. Sir. 42, 16. f. Gesang der drei Männer 34. ff. u. A.

[2]) Ps. 8, 4. f. Jes. 40, 25. f. Sir. 43, 1. (42, 25.) ff. Vgl. Heinr. Ewald Die poet. Bücher des A. B. über Ps. 19, B. II, S. 102.

sagen: was ist das? wozu soll das? denn alles wird zu seiner Zeit erfordert;“ und wiederum: „Die Werke des Herrn sind alle gut, und schaffen zu seiner Zeit allen Nutzen; und man darf nicht sagen: dies ist schlechter, als jenes; denn alles bewährt sich wohl zu seiner Zeit[1]).“ Bei dieser Weltanschauung der alten Israeliten, welche aus ihrem Gottesbegriffe mit unabweislicher Nöthigung folgte, stellte sich aber ein doppeltes Problem heraus, das seine Lösung forderte, das eine auf dem Gebiete der Natur, das andere auf dem des Menschenlebens. Wie erklärten sie den Widerspruch, welchen dieser Weltanschauung die wirkliche Beschaffenheit der Dinge entgegenstellt: das sichtbare Schlechte und Verderbliche in der Natur? wie den Widerspruch, welchen dagegen auch die Erfahrung im Menschenleben erhebt: von der einen Seite die Leiden der Frommen, und von der anderen das Glück der Frevler? Hier befinden wir uns an der eigentlichen Quelle der bekannten Vergeltungslehre, welche das gesammte Denken und Leben des Volkes durchdringt und beherrscht und ihm ein ganz eigenthümliches Gepräge aufdrückt[2]). Genöthigt, das unleugbar Schlechte und Verderbliche, welches neben allem Trefflichen in der Natur vorhanden ist oder sich ereignet, von demselben Einen Urheber und Lenker aller Dinge, von Jehovah, herzuleiten, legten sie ihm, um es als sein Werk zu rechtfertigen und zu begreifen, den Zweck unter, dass es zur Bestrafung der Gottlosen von ihm erschaffen sei oder gewirkt werde. So lehrt Sirach ausdrücklich, indem er die Anschauung schon der ältesten heiligen Schriften, auch der Genesis, nur in der grössten Klarheit ausspricht: „Feuer und Hagel und Hunger und Pest sind alle zur Rache geschaffen; die Zähne der Raubthiere und Skorpionen und Schlangen und das Schwert, das Rache nimmt an den Gottlosen zum Verderben, freuen sich seines Befehls, und sind auf Erden bereit, wenn er ihrer bedarf;“ und wiederum: „Tod und Blutvergiessen und Hader und Schwert, Unglücksfälle, Hunger und Verderben und Plage, für die Gottlosen ist dies alles geschaffen, und um ihretwillen kam die Wasserfluth[3]).“ Ueber den Widerspruch aber in der Lenkung der menschlichen Geschicke beruhigten sie sich durch die Annahme, dass einerseits der Fromme, wenn er von Ungemach

---

[1]) 1 Mos. 1, 4. 10. 12. u. s. f. Ps. 104, 24. Sir. 39, 21. (16) ff. Vgl. Sir. 42, 23. (22) f. 1, 10. (9). Spr. 16, 4. Kohel. 3, 11. u. A.

[2]) S. v. Cölln Bibl. Theol. §. 60 ff. B. I, S. 288 ff.

[3]) Sir. 39, 35. f. 40, 9. f. Vgl. de Wette Bibl. Dogm. §. 105 u. 162. v. Cölln Bibl. Theol. §. 35 u. 86, B. I, S. 183 u. 387. Tuch zu 1 Mos. 6, 1. ff. S. 143 u. zu 1 Mos. 19, 1. ff. S. 365. v. Cölln über 1 Mos. 2, 17. a. a. O. S. 225 f.

heimgesucht werde, dasselbe entweder selbst verschuldet habe[1]), oder büsse für die Vergehungen der Väter, und dass anderseits der Frevler, wenn er sich in Wohlergehen befinde, nach kurzer Frist aus seinem Glücke vertilgt[2]), oder noch in seinen Nachkommen gestraft werde; denn um desswillen eben behaupteten sie, dass Jehovah ein eifriger Gott sei, „der das Vergehen der Väter heimsucht an Söhnen, am dritten Glied und am vierten[3])," weil sie darin für beide Fälle die Erklärung fanden, sowohl wenn Frevler ungestraft blieben, als wenn Fromme von Leiden betroffen wurden, ohne dass ihnen ein Vergehen nachgewiesen werden konnte. Indessen vor der tieferen Betrachtung vermochte freilich all diese Auskunft nicht sich zu behaupten. Die Lehre, dass Jehovah das Vergehen der Väter heimsucht an Söhnen, am dritten Glied und am vierten, stand im Widerstreite mit dem klareren Rechtsgefühl und dem eigenen ausdrücklichen Staatsgesetze: „Es sollen nicht Väter getödtet werden um Söhne, und Söhne sollen nicht getödtet werden um Väter; ein Jeglicher soll für seine Sünde getödtet werden[4])." Daher wurde sie auch schon unter dem Israelitischen Volke selbst durch das bitter spottende „Sprichwort" gerichtet: „Die Väter essen Herlinge (saure Trauben), und den Söhnen werden die Zähne stumpf[5])." Zugleich stellte sich dem unbefangenen Beobachter die Erfahrung heraus, dass allerdings viele Frevler weder selbst vor ihrem Lebensende, noch in ihren Nachkommen gestraft wurden[6]), dagegen Fromme in Leiden und Ungemach untergingen. Darum konnte es geschehen, dass manche Israeliten, und nicht eben Oberflächliche, sich geradezu dem Unglauben und der Verzweiflung an einer göttlichen Waltung hingaben, wie der Verfasser des eben desshalb so merkwürdigen Buches Koheleth, welcher sagt: „Es ist eine Eitelkeit, die auf Erden geschieht, dass Gerechte sind, denen widerfährt

---

[1]) Hiob 4, 7. f. Eliphas: „Gedenke doch, wer kam unschuldig um? und wo wurden Redliche vernichtet? Sowie ich gesehen, die Böses pflügen und die Unheil säen, die ernten es."

[2]) Ps. 73, 16. f.: „Da dacht' ich nach, dies (das Glück der Frevler) zu begreifen, mühevoll war es meinen Augen, bis ich drang in Gottes Heiligthümer, Acht hatte auf Jener Ende. Ja, auf schlüpfrige Oerter stellst du sie, stürzest sie hin zu Trümmern. Wie werden sie zu nichte unversehens! weggerafft, gehn sie unter plötzlich." Vgl. Ps. 37, 1. f. Spr. 24, 19. f. Jer. 17, 11.

[3]) 2 Mos. 20, 5. 4 Mos. 14, 18. Hiob 21, 19. Ps. 37, 38. u. s.

[4]) 5 Mos. 24, 16. Dazu Hiob, 21, 19. f.

[5]) Ezech. 18, 1. ff. Jer. 31, 29. f.

[6]) Hiob 9, 22. 21, 6. f. Mal. 3, 14. f.

gleich dem Thun der Frevler, und dass Frevler sind, denen widerfährt gleich dem Thun der Gerechten. Ich sprach: Auch das ist eitel! Und so lobte ich die Freude, weil Nichts gut ist für den Menschen unter der Sonne, als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein[1])." Nur Wenige, scheint es, erhoben sich zu der einzigen befriedigenden Lösung des Problems, die auf dem Israelitischen Standpunkte, welcher die Unsterblichkeitslehre und mit ihr die Erwartung einer vergeltenden Gerechtigkeit im Jenseits ausschloss[2]), möglich war, dass sie hinwiesen auf die ganze wunderbare Weltordnung, in der sich die höchste Macht und Weisheit Jehovah's offenbare, und auf die Beschränktheit der menschlichen Einsicht, wie der grosssinnige Verfasser des Buches Hiob thut[3]), welches uns die wirkliche tiefste Prüfung und Verklärung des Israelitischen Glaubens darstellt. So gestaltete sich aus der dargelegten Grunderkenntniss des Israelitischen Volkes mit einfach einleuchtender Nöthigung die ganze eigenthümliche religiöse und sittliche Anschauung desselben. Ja es floss aus ihr auch wieder, wie bei den anderen Völkern, selbst die bestimmte eigenthümliche Auffassung der Begriffe des Guten und des Schlechten oder Bösen, die uns in den heiligen Schriften der Israeliten entgegentritt. Denn wie wir oben bei den alten Schinesen gesehen, dass sie aus ihrer mathematisch-musikalischen Grundansicht das Gute erkannten als das rechte Maass und die Harmonie, wie bei den alten Persern, dass sie, weil sie die Gottheit, Ormusd, als reines Licht anschauten, das Gute als Lichtreinheit und Offenheit und Wahrhaftigkeit auffassten; so fiel den alten Israeliten, indem sie die Gottheit ihrer Wesenheit nach als reinen Geist und Verstand, oder als reinen Noos, חָכְמָה, dachten, der Begriff des Guten mit dem des Verstandes oder der Weisheit, und der Begriff des Schlechten und Bösen mit dem des Unverstandes oder der Thorheit in Eines zusammen; was selbst jedes Hebräische Wörterbuch bezeuget[4]).

---

[1]) Kohel. 8. 14. f. Vgl. 9, 2. u. 11. u. s. v. Cölln Bibl. Theol. §. 61, B. I, S. 297 f.

[2]) S. hierüber Ziegler Die Vorstellungen der Hebräer von Fortdauer, Leben und Vergeltungszustande nach dem Tode, in s. Theol. Abhandl. B. II, S. 167 ff. Conz War die Unsterblichkeitslehre den alten Hebräern bekannt, und wie? in Paulus Memorab. St. III, No. 6, S. 141 ff. de Wette Bibl. Dogm. §. 113 u. 178 f. Strauss Die Christl. Glaubenslehre B. I, Einleit. §. 3, S. 31 d. Ausg. 1840 u. A.

[3]) Hiob 38, 1. ff.

[4]) Simonis Lexic. Hebr. et Chald. ed. Eichhorn s. v. נָבָל: Stultus, debilis mente; homo impius, sceleratus; opp. τῷ חָכָם Deut. 32, 6. nam Hebraeis scelera a stultitia dicuntur, uti virtus a sapientia. Gesenius Thes. ling. Hebr. s. v.: Stultus LXX: μωρός, ἄφρων, semel ἀσύνετος. Prov. 17, 7. 21. 30, 22. Jer 17, 11. Opp.

Natürlich war ihnen dabei die Weisheit und das Gute auch zugleich Eines mit dem Gesetze Jehovah's und mit der Befolgung seiner Gebote[1]). Endlich auch die ganze eigenthümliche Lebensordnung der alten Israeliten, in welcher sie sich unter der unmittelbaren Theokratie Jehovah's glaubten, als sein unter allen Völkern auserwähltes und ihm geweihetes oder priesterliches Volk[2]), erklärt sich einfach aus derselben Grunderkenntniss. Es ist nämlich durchaus unwahr, was gewöhnlich bei uns als eine ausgemachte Thatsache gelehrt wird, dass sie in Jehovah nur den beschränkten Begriff eines blossen Volksgottes erfasst hätten. Aus ihrén heiligen Urkunden geht vielmehr mit der grössten Sicherheit hervor, dass sie Jehovah als den Einen und alleinigen Schöpfer und fortwährenden Lenker sowohl aller natürlichen, wie aller menschlichen Dinge, als den allein waltenden Herrn über alle Völker, nicht blos über die Israeliten, erkannten. Ausdrücklich sagen die Psalmen: „Jehovah's ist das Königthum, er ist Herrscher über die Völker“; und wiederum: „Du richtest die Völker recht, und die Nationen auf Erden lenkest du“; und in einer anderen Stelle: „Vom Himmel blicket Jehovah herab, siehet alle Menschenkinder; von seinem Wohnsitz herab schaut er auf alle Bewohner der Erde; er, der ihr Herz bildet allzumal, der da merket auf all ihre Thaten; kein König siegt durch Grösse der Macht, der Held wird nicht gerettet durch Grösse der Kraft,“ sondern durch Jehovah geschieht dies alles. Ausdrücklich verkündet Jesaja von ihm: „Das ist der Rathschluss, der beschlossen ist über alle Lande, und das die Hand, die ausgestreckt über alle Völker[3]).“ Mit Bestimmtheit lassen die heiligen Urkunden Jehovah seine Macht thatsächlich ausüben über das ganze Menschengeschlecht in der Urgeschichte des Menschen, in der Fluthsage, u. s. f.; und mit Bestimmtheit stellen sie jedes Glück und jedes Ungemach nicht blos der Israeliten, sondern auch der anderen Völker, von dem sie wissen und berichten, als Jehovah's Fügung dar[4]). Und

---

חָכָם Deut. 32, 6. Ut autem sapientiae vocabula (v. כָהָם, חָכְמָה) etiam virtutem et pietatem complectuntur, ita stultus simul cogitatur tum improbus, nequam 1 Sam. 25, 25. 2 Sam. 3, 33. 13, 13. Job. 30, 8. Jes. 32, 5. 6. Ezech. 13, 3., tum impius Ps. 14, 1. 53, 2. Job. 2, 10. Deut. 32, 21. Ps. 39, 9. 74, 18. 22. Vgl. Matth. 5, 22.

[1]) Sir. 24, 12. (8) ff. Bar. 3, 37. u. 4, 1. Vgl. Ps. 111, 10. u. s.

[2]) 2 Mos. 19, 1. ff. 5 Mos. 7, 6. f. u. s. Dazu v. Cölln Bibl. Theol. B. I, S. 247 ff.

[3]) Ps. 22, 29. 67, 5. 33, 13. f. Jes. 14, 26. Vgl. Ps. 96, 10. 13. 99, 1. Jes. 14, 5. f. 45, 1. Jer. 10, 7. 1 Chron. 17, 4. u. A. v. Cölln Bibl. Theol. §. 50, B. I, S. 250 f.

[4]) 1 Mos. 3, 17. f. 6, 1. ff. 11, 1. f. Jes. 41, 2. f. 10, 5. f. u. s. Dazu all die Weissagungen Jesaja's und der anderen Propheten über Babel, Tyrus, Sidon, Damaskus, u, s, w.

gerade darum, weil die alten Israeliten Jehovah als den Ordner und Lenker des gesammten Lebens aller Völker erkannten, gerade darum, sage ich, glaubten sie und mussten sie glauben, dass sie sein auserwähltes oder priesterliches Volk unter seiner besonderen Leitung seien, indem sie auf dem ganzen Schauplatze des Menschenlebens sich als die Einzigen erblickten, denen er geoffenbart war und die in seinem heiligen Dienste standen, all die anderen Völker aber im Verhältniss zu ihm als Laien[1]); dies konnten sie weder vom Verhängniss herleiten, noch vom Zufall, die ja beide aus ihrer Weltanschauung ausgeschlossen waren, sondern sie mussten nothwendig denken, dass es eben von Jehovah selber, der Alles füge, also gewollt und gefügt sei. Aus der thatsächlichen Lage der menschlichen Dinge schöpften sie den Glauben, dass sie Jehovah's auserwähltes Volk unter seiner besonderen Leitung seien, wie schon Konr. v. Cölln richtig bemerkt hat[2]), nicht aber aus ihrem Gottesbegriffe. Wie auch hätten sie ihn aus dem Begriffe Jehovah's, des unendlichen und allwaltenden reinen Geistes, ableiten sollen? Von solcher Verkehrtheit des Denkens waren sie soweit entfernt, dass sie vielmehr den Widerspruch ihres Gottesbegriffes mit der thatsächlichen Lage der Dinge, von der ihnen der angegebene Glaube aufgedrungen wurde, auf das Klarste zum Bewusstsein brachten, und eben desshalb die bekannte Messianische Erwartung erfassten: dereinst werde, nach dem erweiterten und verklärten Vorbilde der Davidischen Zeit, durch einen neuen erhabenen Sprössling Isai's und zweiten David[3]), eine unbeschränkte vollständige Theokratie Jehovah's über alle Völker der Erde hergestellt werden, so dass dann, heisst es ausdrücklich in ihren heiligen Schriften, „Jehovah König ist über die ganze Erde; zu selbiger Zeit ist Jehovah einzig und sein Name einzig“ auf der Erde, „welche Jehovah der Heerschaaren segnet und spricht: „Gesegnet sei mein Volk Aegypten und meiner Hände Werk Assyrien und mein Besitzthum Israel[4])!“ Auch in der Natur soll dann aller Widerspruch mit der vollständigen Theokratie Jehovah's aufhören: „Dann weilet der Wolf beim Lamme,“ schreibt Jesaja, „und der Parder lagert sich beim Böckchen; Kalb und junger Löwe und Mastkalb allzumal,

---

[1]) Vgl. v. Cölln Bibl. Theol. S. 51, B. I, S. 252.

[2]) v. Cölln Bibl. Theol. B. I, S. 111 f.

[3]) Jes. 11, 10. Jer. 30, 9. u s.

[4]) Zach. 14, 9. Jes. 19, 25. Vgl. Jes. 2, 1. f. 19, 23. f. 27, 13. 66, 18. f. u. s. Jer. 3, 17. Zach. 2, 11. 8, 20. f. Micha 4, 1. f. Zeph. 3, 9. f. Dan. 2, 44. 7, 13. f. 27. Tob. 14, 5. f. Ps 22, 28. f. 87, 3. f. u. s.

ein kleiner Knabe führet sie. Und Kuh und Bärin weiden, ihre Jungen lagern zusammen, uud der Löwe wie das Rind frisst Stroh. Und es spielt der Säugling an der Natter Kluft, und nach der Otter Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand aus. Nichts Böses und nichts Verderbliches thun sie auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erde von Erkenntniss Jehovah's, wie die Wasser das Meer bedecken[1])." Demgemäss sagt auch unter den späteren Israeliten Joseph Samiga ganz richtig: „Die Hauptsache bei der Ankunft des Messias ist, dass alle Völker den Namen Jehovah's anrufen, und einmüthig ihm dienen; denn alle sind ein Werk seiner Hände[2])." So ist die dargelegte Grunderkenntniss der alten Israeliten die wirkliche Wurzel nicht blos ihrer gesammten eigenthümlichen Sittlichkeit und Lebensordnung, sondern auch selbst ihrer Messianischen Erwartung, welche dann in der That, nur in ganz anderer Weise, als sie denken konnten, von dem göttlichen Lenker der Weltgeschichte erfüllt worden ist, „nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgenommen in Hinsicht auf die Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten, Alles wieder zusammenzufassen in Christo, sowohl was im Himmel, als was auf Erden ist[3])." Vorher aber sollte die Menschheit, nach dem göttlichen Plane, wie er ausgeführt in der Weltgeschichte vor uns liegt, die Hellenische und die Römische Stufe des Bewusstseins besteigen und entfalten.

B. Das klassische Alterthum.

Die ganze Entwickelung des alten Morgenlandes bewegte sich, wie wir gesehen, in folgendem Stufengange der Erkenntniss. Zuerst die alten Schinesen erfassten die einfache Grundformel des gesammten Denkens jener Völker: dass die unendliche Vielheit der Dinge, Alles, was da ist, entstanden sei aus Einem, gleichwie die unendliche Vielheit der Zahlen entstehe aus dem Eins. Die Entstehung der Zahlen aber dachten sie als Entwickelung des Eins, welches den allgemeinen Gegensatz oder die beiden Elemente aller Zahlen, das Ungerade und das Gerade, insofern das Eins sowohl ungerade als gerade sei, der Kraft nach in sich

---

[1]) Jes. 11. 6. f. Vgl. 65, 25.
[2]) S. v. Cölln Bibl. Theol. B. I., S. 503.
[3]) Paulus Brief an d. Ephes. 1, 10.

vereinige und enthalte; und demgemäss erklärten sie auch die Entstehung der Dinge als Entwickelung des Einen Urwesens oder des Ur-Eins, thiân, welches den allgemeinen Gegensatz oder die beiden Prinzipien aller Dinge, den Himmel und die Erde oder das Himmlische und das Irdische, das sie als das Ungerade und das Gerade verbildlichten, der Kraft nach in sich befasst und aus sich nur entfaltet habe. Denselben Gedanken, dass Alles, was da ist, entstanden sei aus Einem, hatten auch die alten Baktrer, Meder und Perser, oder Zoroaster; doch indem Zoroaster das Eine Urwesen als einfaches reines Licht und Lebensfeuer und zugleich als das Wahre und Gute, als Ormusd, anschaute, in der Welt aber Licht und Finsterniss oder Gutes und Schlechtes gemischt erblickte, so erklärte er die Entstehung der Welt nothwendig als theilweise Umwandelung des Urwesens aus seinem Urseyn in Andersseyn und damit als Entzweiung in den Gegensatz und Widerstreit mit sich selbst, Ormusd und Ahriman. Im Widerspruche sowohl gegen die Schinesische Entwickelungstheorie, wie gegen die Zoroastrische Umwandelungstheorie, erfassten die alten Indier auf dem Wedantinischen Standpunkte der vollendeten wahren Erkenntniss das Eine Urwesen als ein durchaus einfaches und dabei ganz unwandelbares reines abstraktes Seyn und Denken, sat oder brahmă, das sie unter der Gestalt der die vollkommenste Einheit und Indifferenz darstellenden Kugel verbildlichten; aus diesem vermochten sie keinerlei Weltschöpfung oder Werden herzuleiten, weder durch Entwickelung, noch durch Umwandelung; daher leugneten sie die Weltschöpfung und alles Werden, und erklärten die sichtbare Vielheit und Veränderung des Seienden, die ganze vor Augen liegende Welt, für eine leere Täuschung unserer Sinne und blosse Phantasie, maja. Den schreienden Widerspruch dieser Erkenntniss mit der Wahrnehmung unserer Sinne, welcher schon bei den Indiern selber die Atomenlehre hervorrief, unternahmen die alten Aegypter zu vermitteln und auszugleichen, ohne die Indische Grundlage des Denkens, dass kein eigentliches Werden möglich sei, aufzugeben; sie betrachteten das Eine Urwesen, das sie, wie die Indier, unter der Gestalt der Kugel versinnlichten, als eine vollkommene Einheit oder Indifferenz der vier Elemente, aus denen alles Erschaffene bestehe; dieses Urwesen, die höchste Gottheit oder Osiris, lehrten sie, wurde bei der Weltschöpfung durch die Zwietracht oder Typhon aus seiner Einheit zerrissen in die vier Elemente, aus denen darauf die Liebe oder Isis durch harmonische Wiedervereinigung das sichtbare Weltganze und durch mannichfaltige Mischung die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der einzelnen Wesen hervor-

brachte und fortwährend Alles hervorbringt; also war ihnen die Weltschöpfung und alles Werden, Vergehen wie Entstehen, nur Trennung und Vereinigung der vier Elemente, die von Urbeginn in der Einheit des Urwesens enthalten waren. Entgegengesetzt allen diesen Ansichten, welche in dem Gedanken übereinkamen, dass Alles, was da ist, entstanden sei aus Einem, und denselben nur in verschiedener Weise entwickelten, behaupteten die alten Israeliten einen ursprünglichen Dualismus, eine uranfängliche völlige Geschiedenheit der Gottheit und der Welt ihrer Wesenheit nach, indem sie die erstere als einen unendlichen übersinnlichen reinen Geist oder Noos, die letztere dagegen als ein Gebilde aus völlig Anderem, aus blossen natürlichen Stoffen, erkannten; diese Stoffe, lehrten sie, waren von Urbeginn, nur in einem finsteren Chaos oder Tohu Wabohu, neben der Gottheit vorhanden; da trat Jehovah, der unendliche reine Geist, hinzu, und sonderte sie, und rief aus ihnen die gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, hervor. Das sind in einfach einleuchtendem Stufengange die Grunderkenntnisse, welche die genannten Hauptvölker des alten Morgenlandes nur in's Ausführliche zu vollständigen eigenthümlichen Weltanschauungen entwickelt, und aus denen sie zugleich, wie gezeigt worden, jedes seine eigenthümliche Sittlichkeit und Lebensordnung entfaltet haben. Sollte indessen auch Jemand, was schwerlich zu erwarten, einen anderen einleuchtenderen Stufengang der inneren Geschichte jener Völker, als der dargelegte ist, urkundlich erweisen können; soviel bleibt jedenfalls unerschütterlich bestehen, dass auf allen Stufen des Morgenländischen Geistes, mögen sie in der angegebenen oder in einer anderen Reihenfolge aufgefasst werden, das kosmogonische Problem, welches der Ursprung und die Natur aller Dinge sei, den Mittelpunkt des Denkens bildet, und aus der bestimmten eigenthümlichen Lösung desselben die bestimmte und eigenthümliche religiöse und sittliche Entwickelung ausfliesst. Und gerade darin liegt die Grundverschiedenheit des alten Morgenlandes von dem klassischen Alterthum. Denn weder bei den alten Hellenen, noch bei den alten Römern finden wir wirkliche heilige Volksschriften oder eigentliche Bibeln, gleich denen der Morgenländischen Völker, oder andere derartige Bücher, in denen irgend eine bestimmte und gemeinsame Anschauung des Volkes von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge entfaltet wäre, aus welcher, wie auf all den Stufen des alten Morgenlandes, die ganze eigenthümliche Gestaltung des religiösen und sittlichen Lebens abgeleitet und begriffen werden könnte. Zwar in den Homerischen und Hesiodischen Gedichten, die vor allen sich als Volksgesänge

darstellen, treten freilich auch kosmogonische Anschauungen hervor, aber nur beiläufig und als blosse Nachklänge aus dem Morgenlande [1]); nirgends zeigt sich eine neue eigenthümliche Lösung des kosmogonischen Problems, am wenigsten eine solche, welche sich als die Quelle und Angel der gesammten neuen Geistesentwickelung erwiese. Auch all die bekannten ausführlichen Lehren von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge, die uns in der Geschichte der Hellenischen Philosophie von Pythagoras bis zu Sokrates herab vorliegen, enthalten, wie sich weiterhin in's Genauere ergeben wird, gar keine neue ureigene Erkenntniss, sondern die der Morgenländischen Völker nur in philosophischer Form; dabei sind sie auch nur die Ansichten einzelner Denker, keine einzige unter ihnen die Ansicht der Gesammtheit des Hellenischen Volkes. Die ganze Geistesrichtung des Hellenischen wie des Römischen Volkes geht gar nicht mehr auf die Lösung des kosmogonischen Problems, sondern der Mittelpunkt alles Interesses und der gesammten geistigen Entwickelung ist hier der Mensch selber und das Menschliche. Aus dieser neuen ureigenen Geistesrichtung eben wurde das klassische Alterthum, was es nach dem einstimmigen Urtheile aller Kenner war, die Geburtstätte des Humanismus, der allseitigen freien Entfaltung des Menschenthums. Doch wir müssen die beiden klassischen Völker abgesondert betrachten, weil sie bei aller Uebereinstimmung im Grundwesentlichen doch eine grosse Verschiedenheit offenbaren.

1. Die alten Hellenen.

Die neue ureigene Richtung des Hellenischen Geistes, in welcher von da ab das weltgeschichtliche Leben fortgegangen ist und sich im Christenthum vollendet hat, finden wir am klarsten ausgesprochen in der berühmten Mahnung des Delphischen Gottes: Erkenne dich selbst! Dies liegt nicht nur in der ganzen Entwickelung des Hellenischen Volkes thatsächlich vor Augen, sondern wird auch von Allen, die mit derselben in's Tiefere vertraut sind, ausdrücklich bezeugt: Hellas war die Wiege der

---

[1]) S. Hom. Il. XIV., 246. 201 u. 302. Aristot. Metaph. A., 3. p. 10 sq. Plutarch. de plac. philos. I., 3, 4. u. vgl. die Aegyptische Lehre b. Diod. Sic. I., 12. Euseb. Praep. Evang. III., 2. extr. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 51, a. S. ferner Hesiod. theogon. 116. sq. Aristot. Metaph. A., 4. p. 13. u. vgl. die Indische Kosmogonie b. Colebrooke On the Vedas in d. Asiat. Res. T. VIII., p. 404 sq. u. die Aegyptische b. Clem. Rom. Homil. VI., 3. sq. Noack's Jahrb. f. spekul. Philos. 1847, Heft V., S. 929 f.

allseitigen freien Entfaltung des edlen Menschenthums. Dabei entsteht nun aber die Frage: was ist es, das die Hellenen in dieser Geistesrichtung und auf diesem Boden als das Göttliche und Wahre erkannt haben? Denn hierin wird sich erst der bestimmte eigenthümliche Brennpunkt der gesammten Hellenischen Entwickelung offenbaren. Um dies mit rechter Gründlichkeit zu ermitteln, müssen wir ohne Zweifel, wie wir im alten Morgenlande überall gethan, auch in Hellas in das Innerste und Allerheiligste der Religion des Volkes eindringen. Aber wo finden wir das Innerste und Allerheiligste der Hellenischen Religion? etwa in jenen Mysterien, die mit dem Kultus des Dionysos verknüpft waren und nach ihm benannt werden? Das haben ehedem Viele geglaubt und glauben auch noch jetzt Manche, dass in den Dionysischen Mysterien der eigentliche tiefere Kern der Hellenischen Religion enthalten gewesen sei; doch ist es nach genauerer Erforschung ganz unzweifelhaft, dass jene Mysterien aus Aegypten stammten und von dort her nach Hellas eingewandert waren. Dies bezeugen die Hellenen selber einstimmig, unter ihnen auch Herodot und Plutarch, die nach beiden Seiten hin auf das Gründlichste unterrichtet waren [1]), und das einhällige Zeugniss der Hellenen wird zugleich durch die nachweisliche wirkliche Uebereinstimmung der wichtigsten und heiligsten Dionysischen und Aegyptischen Symbole und Lehren thatsächlich bekräftigt. Der Kern der Dionysischen Mysterien war dieselbe Lehre von Dionysos, welche wir in Aegypten von Osiris vernommen haben, dass er das Eine Urwesen oder die höchste Gottheit sei, die aus ihrer uranfänglichen Einheit, vermöge der Trennung in die vier Elemente, in die sichtbare Vielheit der Dinge zerrissen oder entwickelt worden [2]); dabei wurde Dionysos auch unter demselben Bilde des Stieres oder Apis, wie Osiris, verehrt [3]). In jenen Mysterien dürfen wir also die eigenthümlich Hellenische Erkennt-

---

[1]) Herodot. II., 49: (*Μελάμποδα*) *πυθόμενον ἀπ᾽ Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐξηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα.* Ib. II, 144: *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ᾽ Ἑλλάδα γλῶσσαν.* Vgl. ib. II., 81. Plutarch. de Is. et Osir. 35 Diod. Sic. I., 22. sq. 96 sq. Euseb. Praep. Evang. I., 6 u. A.

[2]) Plutarch. de Is. et Osir. 35. Macrob. in Somn. Scip. I., 12. Serv. ad Virgil. Georg. I., 166. Plutarch. Symposiac. II., 3., 2. Clem. Rom. Homil. VI., 3. sq. Achill. Tat. in Arat. Phaenom. c. 3. p. 75. ed. Petav. u. dazu Karsten Empedoclis carm. reliq. p. 520. u. A.

[3]) Eurip. Bacch. 1006: *φάνηθι ταῦρος.* Vgl. Plutarch. Quaest. Graec. 36. u. A. b. Hug Ueber d. Mythos S. 37.

niss nicht suchen; wir würden uns hier zu einer ebenso falschen Quelle wenden, wie wenn Jemand in den heiligen Schriften des Alten Testaments, welche, als die Voraussetzung der Christlichen Lehre, in die Christliche Bibel mitaufgenommen sind, die eigenthümlich Christliche Erkenntniss suchen wollte. Aber welches denn ist die eigentliche Religion und in ihr die eigentliche neue Erkenntniss des Hellenischen Volkes? Die Religion tritt in Hellas in einem seltsamen besonderen Gewande auf, das völlig verschieden ist von demjenigen, in welchem wir sie auf allen früheren Stufen der Weltgeschichte erblickt haben; sie erscheint hier in der Gestalt der Kunst. Darüber, dass die Kunst die eigentliche Religion der Hellenen gewesen ist, besteht unter Allen, die in das innere eigenthümliche Wesen des Hellenenthums eingedrungen sind, gar kein Zweifel; sie alle stimmen darin überein, was nach Hegel auch Rosenkranz völlig treffend ausgesprochen hat: „Nur einmal in der Weltgeschichte, in Hellas, hat es eine Kunstreligion im absoluten Verstande gegeben [1]).“ Demnach müssen wir, um das bestimmte eigenthümliche Bewusstsein der Hellenen von dem Göttlichen und Wahren aufzufinden, nothwendig den inneren Kern und das Endziel der Kunst ermitteln. Und das ist, seit Winckelmann zum tieferen Verständniss der Werke der Kunst die Bahn gebrochen hat, nicht schwierig. Nämlich der innere Kern und das Endziel der Kunst ist offenbar, wie nach Winckelmann auch Schelling bezeugt: ursprüngliche und ewige reine Begriffe oder Ideen des Menschengeistes in sinnlicher, die bestimmte Idee durchaus abspiegelnder und damit idealer Gestalt zu verkörpern und zu veranschaulichen [2]). Eine solche Versinnlichung solches Uebersinnlichen als des Göttlichen und Wahren, sei es für die äussere oder für die innere Anschauung, das ist der wahre Begriff des Schönen, welches den Endzweck und zugleich den Zauber aller Werke der Kunst bildet, die so zu reden das Unmögliche möglich machen, dass sie, was an sich ein rein Uebersinnliches, nur mit der Vernunft Erfassbares ist, dennoch in sinnlicher Gestalt veranschaulichen, was mit Augen nicht gesehen werden kann, dennoch sichtbar vor die Augen hinstellen. Doch vernehmen wir, damit wir in einem so gewichtvollen und hier so entscheidenden Punkte nicht irren, auch einen Künstler selber, unseren Schiller, der das Wesen und den Beruf der Kunst mit einer Tiefe und Klarheit, wie wol Wenige, erfasst hat. Dieser ent-

---

1) Rosenkranz Studien B. I., S. 289.

2) Schelling Rede über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur, Philos. Schr. B. I. S. 348. Vgl. dess. Idealphilosophie S. 18 f. u. 465 f.

wickelt in seinem berühmten Gedichte: Die Künstler, ganz dieselbe Grundansicht, welche soeben dargelegt worden ist, nur dass er sie selbst auch in der veranschaulichenden dichterischen Rede ausspricht, indem er sagt, wie folgt:

„Die, eine Glorie von Orionen
„Um's Angesicht, in hehrer Majestät,
„Nur angeschaut von reineren Dämonen,
„Verzehrend über Sternen geht,
„Geflohn auf ihrem Sonnenthrone,
„Die furchtbar herrliche Urania,
„Mit abgelegter Feuerkrone
„Steht sie — als Schönheit vor uns da.
„Der Anmuth Gürtel umgewunden,
„Wird sie zum Kind, dass Kinder sie verstehn."

Und er fügt die bedeutungsvollen Worte hinzu:

„Was wir als Schönheit hier empfunden,
„Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn."

Der nackte Gedanke der angeführten Worte ist wol kein anderer, als dieser: Das Göttliche und Wahre sind dem Künstler die ewigen reinen Vernunft-Ideen, die als solche, in ihrer Uebersinnlichkeit, dem nur sinnlich auffassenden Menschen unerfasslich; das ist die erhabene Urania, die nur von reineren Dämonen angeschaut wird, unter den Sterblichen nur von einem Platon und Seinesgleichen. Aber die Idee steigt herab von ihrem Sonnenthrone, aus dem reinen Lichte ihrer Uebersinnlichkeit, und erscheint durch die Macht des Künstlers in sinnlicher Gestalt, d. i. als Schönheit, und nun ist sie auch dem sinnlichen Verstande leicht fasslich, fast dass Kinder sie verstehn. Nachdem sie aber zuerst in der Versinnlichung uns zum Bewusstsein gekommen oder als Schönheit von uns empfunden worden ist, vermögen wir weiterhin sie auch in ihrer Uebersinnlichkeit oder als Wahrheit zu erkennen. Darum sagt Schiller auch geradezu:

„Nur durch das Morgenthor des Schönen
„Drangst du in der Erkenntniss Land.
„An höhern Glanz sich zu gewöhnen,
„Uebt sich am Reize der Verstand.
„Was bei dem Saitenklang der Musen
„Mit süssem Beben dich durchdrang,
„Erzog die Kraft in deinem Busen,
„Die sich dereinst zum Weltgeist schwang."

Aus der Anschauung der Idee zuerst in sinnlicher Gestalt oder als Schönheit erfolgt dann die Erkenntniss derselben in ihrem höheren Glanze, in ihrer übersinnlichen Wahrheit; aus ihr erwächst die Befähigung, selbst den Begriff eines unendlichen reinen Geistes, der die Welt beherrscht, zu erfassen. Also besteht auch nach Schiller die Seele des Schönen und damit aller Kunst in den ewigen reinen Vernunft-Ideen, die als solche, in ihrer Uebersinnlichkeit, weder mit dem Ohr vernommen, noch mit dem Auge gesehen werden können, aber dennoch wirklich sind, und ihre Geburtsstätte haben in dem eigenen Menschengeist; was auch bereits Schiller ausdrücklich lehrt in dem kleinen Gedichte: Die Worte des Wahns, wo er sagt:

„Drum, edle Seele, entreiss' dich dem Wahn,
„Und den himmlischen Glauben bewahre!
„Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
„Es ist dennoch das Schöne, das Wahre.
„Es ist nicht draussen, da sucht es der Thor;
„Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

Demnach ist denn auch der Künstler, insofern er die Idee seines Werkes aus sich hervorbringt, ein wirklicher Schöpfer recht aus der Tiefe des Menschengeistes; die Gestalt aber und den Stoff, in welchem er die Idee veranschaulicht, entlehnt er aus der Natur, und in dieser Hinsicht ist er ein blosser Bildner. Aus dem letzteren Umstande, weil der Künstler die übersinnliche Idee in sinnlicher der Natur nachgebildeter Gestalt veranschaulicht, ist die Ansicht hervorgegangen, welche lange geherrscht hat und am ausführlichsten von Batteux entwickelt worden ist, dass das Wesen und Endziel der Kunst nur in der Nachahmung der Natur bestehe. Aber zur wirklichen Kunstschönheit gehört unerlässlich, dass die Naturgestalt, die der Künstler nachahmend bildet, zugleich Uebernatürliches, Göttliches, die Idee, aus sich hervorscheinen lasse. Darauf eben beruht der Zauber der Schönheit, indem der übernatürliche Geist des Menschen sich des verwandten Uebernatürlichen erfreuet; denn nur so ist der Zauber begreiflich, nach Göthe's Worten:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
„Wie könnten wir das Licht erblicken?
„Lebt' in uns nicht des Gottes eig'ne Kraft,
„Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Warum aber der Künstler aus allen Gestalten in der Natur vorzugsweise gerade die menschliche erwählt, um in ihr das Uebersinnliche darzustellen? Weil der Mensch, als die wirkliche Verkörperung des über-

sinnlichen Geistes, schon in der Natur selbst die Darstellung des Uebersinnlichen in sinnlicher Gestalt, und damit die von der Gottheit erschaffene natürliche Urform aller Kunstschönheit ist. Dazu kommt, dass ja die Kunst auch in ihrem Inhalte nur eben den Inhalt des Menschengeistes, dessen Innerstes die ewigen reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen, veranschaulichend entfaltet. Daraus fliesst der Anthropomorphismus der Kunst. Jetzt, nachdem wir uns das eigentliche Wesen und Endziel der Kunst in der Kürze, die uns hier geboten ist, klar gemacht haben, leuchtet ein, was die Hellenen als das Göttliche nnd Wahre erkannten, nämlich eben die ewigen reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen, welche sie in ihrer Kunstreligion verkörperten und veranschaulichten und in ihrem Kultus der Schönheit verehrten. Denn diese waren die Seele, wie aller, auch der Hellenischen Kunst, indem die Hellenen, wie Zeller richtig bemerkt, von allen einzelnen Künsten insbesondere „diejenigen zur Vollkommenheit gebracht, in welchen sich die Idee als Seele der äusseren Erscheinung der Anschauung unmittelbar darbietet, vor Allem die Plastik, die Baukunst, die epische und dramatische Poesie, in geringerem Maasse die Lyrik [1]).“ Nur aus der gröbsten Unkenntniss haben die alten Israeliten die Meinung aufgebracht, welche auch jetzt noch von den oberflächlichsten Christlichen Theologen gedankenlos fortgepflanzt wird, dass all die heidnischen Völker, die Hellenen mitinbegriffen, ihre Bilder des Göttlichen als die Götter selber angebetet hätten; diesen maasslosen Unverstand voraussetzend, sagen die Verfasser der Psalmen: „Ihre Götzen sind Silber und Gold, Gemächt von Menschenhänden; einen Mund haben sie, und reden nicht; Augen haben sie, und sehen nicht; Ohren haben sie, und hören nicht; eine Nase haben sie, und riechen nicht; ihre Hände, sie greifen nicht damit; ihre Füsse, sie gehen nicht damit; sie sprechen nicht mit ihrer Kehle [2]).“ Wenn in einer solchen Verirrung des Menschenverstandes schon die heidnischen Völker des Morgenlandes nicht versunken waren, so noch weniger die Hellenen, bei denen die Darstellung übersinnlicher Ideen oder die Schönheit der selbst augenfällige Zweck der heiligen Bilder war. Nur darum beteten die Hellenen an vor dem Bilde der Dike, des Eros, der Aphrodite, u. s. w., weil sie in ihm die Idee der Gerechtigkeit, der Liebe, der Schönheit, u. s. w. in sichtbarer Darstellung erblickten. Nur darum sank auch der grosse Phidias,

---

[1]) Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. I., S. 19.

[2]) Ps. 115, 4. f. Vgl. Ps. 135, 15. f. Jes. 40, 18. f. 44, 9. f. 46, 6. f. Jer. 2, 27. 10, 3. f. 5 Mos. 4, 28. u. s. v. Cölln Bibl. Theol. B. I., S. 114 f.

wie erzählt wird, als er das berühmte Bild des Zeus zu Olympia ausgearbeitet hatte und es zuerst in seiner Vollendung anschaute, in tiefer Ehrfurcht nieder vor seinem eigenen Werke, weil er von dem gewaltigen Ausdrucke der Idee der höchsten Gottheit beim Anblicke des Bildes durchschauert wurde. Das ist der Sinn der Hellenischen Kunstreligion. Was aber der Kern der Hellenischen Kunst war, erweist sich natürlich auch als den Kern der Hellenischen Mythologie, welche dieselben Ideen nur in dem freieren Gebiete der inneren sinnlichen Vorstellungen entfaltet, und sich daher auch von der Mythologie aller früheren Völker grundwesentlich unterscheidet. Der Unterschied besteht erstlich darin, dass in den Mythologieen der Morgenländischen Völker überall nur eine scheinbare, in der Hellenischen aber eine wirkliche Vielgötterei gegeben ist. Denn der Vielgötterei der Morgenländischen Völker lag ja der Gedanke zu Grunde, dass das Eine Urwesen oder die Gottheit und das sichtbare All dem Wesen nach Eines, das sichtbare All nur die aus ihrer uranfänglichen Einheit entwickelte, oder umgewandelte und mit sich entzweite Gottheit sei; desshalb galten ihnen natürlich auch die Bestandtheile und Kräfte des sichtbaren Alls, insbesondere die hervorstechenden, für göttlich und in mythisch verpersönlichender Anschauung für Götter, die sie neben der Einen Urgottheit verehrten; doch betrachteten sie dieselben blos als endliche Götter, die erst bei der Weltschöpfung hervorgetreten seien und mit der Welt wieder verschwinden[1]. Ein solcher pantheistischer und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, monotheistischer Polytheismus ist nicht die Vielgötterei der Hellenischen Mythologie.

---

[1]) So bei den alten Aegyptern nach Euseb. Praep. Evang. III., 9: *Αἰγυπτίων δὲ ὁ λόγος, παρ' ὧν καὶ 'Ορφεὺς τὴν θεολογίαν ἐκλαβὼν τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεὸν ᾤετο, ἐκ πλειόνων θεῶν τῶν αὐτοῦ μερῶν (ὅτι καὶ τὰ μέρη τοῦ κόσμου θεολογοῦντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπεδείχθησαν) συνεστῶτα.* Daher b. Plutarch. de Is. et Osir. 21. die höchste Gottheit als ewige und unvergängliche von den Thebäern mit Bestimmtheit entgegengesetzt wird den anderen Göttern als gewordenen und vergänglichen. Ebenso bei dēn alten Indiern auf dem oben dargelegten Standpunkte der Unwissenheit, auf welchem allein sie die sichtbare Welt und damit die bekannte Vielgötterei anerkennen; auf diesem Standpunkte lehren sie von der höchsten Gottheit oder dem Einen Urwesen in d. Moundaka-Oupanichat II., 1, 7. ed. Poley: „De lui naîssent sous des formes multiples les dieux et les Génies subalternes du nom de Sadhyas, lès hommes," etc. und sagen ausdrücklich b. Colebrooke On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII., p. 405: „The gods are subsequent to the production of this world." Ebenso die Ansicht Zoroasters und seiner Anhänger, wie die heiligen Zend- und Pehlwischriften, insbesondere der Bundehesch, lehren und auch Hekataios ausdrücklich bezeugt b. Diog. L. prooem. 9: *'Εκαταῖος δὲ καὶ γεννητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτούς*, versteht sich, mit Ausnahme Ormusd's.

Zweitens sind auch die Hellenischen Götter an sich selbst, wenigstens in ihrer rein Hellenischen Geltung, auf die es hier allein ankommt, sehr verschieden von den Morgenländischen, nicht blosse symbolische Vorstellungen oder Hieroglyphen der hervorstechenden Bestandtheile und Kräfte des sichtbaren Alls, sondern an und für sich selbst seiende und unmittelbar sich selbst bedeutende übersinnliche Begriffe des Menschengeistes, seien sie aus dem Gebiete der Natur oder aus dem des eigenen äusseren und inneren Menschenlebens, als waltende heilige Mächte aufgefasst oder vergöttert und anthropomorphisch versinnlicht. Z. B. Demeter im Aehrenkranze, Ares in der Rüstung des Kriegers, Aphrodite mit dem Zaubergürtel und dem Schlüssel zum Herzen, Eros mit den tief verwundenden Pfeilen, die Charitinnen, die Eumeniden, u. s. w., sie sind die als waltende heilige Mächte verselbständigten oder vergötterten Begriffe der allnährenden Mutter Erde, des Krieges, der Schönheit, der Liebe, der Anmuth, des strafenden Gewissens u. s. w., in anthropomorphischer Anschauung. Weil sie an sich geistige Begriffe sind nur in anthropomorphischer Versinnlichung, so bezeichnen natürlich auch die Verhältnisse, in denen sie zu einander gedacht werden, als Eltern oder Kinder, Vermählte, Geschwister, Genossen u. s. f., die entsprechenden Verhältnisse der Begriffe. So hat Ares, der Gott des Krieges, dessen Tempel in Hellas mit schönem Sinn stets ausserhalb der Stadt erbaut wurde, die Eris, d. i. die Zwietracht, zu seiner Schwester und den Phobos und Deimos, d. i. die Furcht und den Schrecken, zu seinen Begleitern. So wird Eros, der Gott der Liebe, als der Sohn der Aphrodite, der Göttin der Schönheit, vorgestellt, mit einem Bruder Anteros, d. i. Gegenliebe, in dessen Anwesenheit er glücklich und in dessen Abwesenheit er unglücklich ist. U. s. f. Nur muss man, um die Hellenische Götterwelt recht zu verstehen, wohl beachten, dass sie, wie die gesammte historische Unterlage der Hellenischen Entwickelung, aus dem Morgenlande herstammt, und erst mit der Herausbildung des eigenthümlich Hellenischen Bewusstseins im Volke die Hellenische Gestalt empfangen hat, indem die Morgenländischen Götter, wie Uranos, Gaia, Kronos u. a. theils ganz in den Hintergrund verdrängt, theils in neue an und für sich seiende geistige Mächte, manche mit völlig veränderter Bedeutung, umgewandelt worden sind; ein Vorgang im religiösen Bewusstsein des Volkes, welcher selbst auch mythisch von den Hellenen als der bekannte Kampf der alten und neuen Götter dargestellt wird. Bei jener Umwälzung des Hellenischen Himmels haben die neuen Götter auch nach ihrer Umwandelung noch mehr oder weniger die alten Morgenländischen Beziehungen und Sym-

bole beibehalten, und durch diese Vermischung des Alten und des Neuen oder des Morgenländischen und des Hellenischen wird die Herausstellung ihrer rein Hellenischen Geltung sehr erschwert; mindestens ist dazu eine nähere Bekanntschaft mit den Morgenländischen Vorstellungen, aus denen sie in die Hellenische Bedeutung übergegangen sind, unerlässlich. So hat z. B. Dionysos, welcher ursprünglich und, wie bereits oben bemerkt worden, auch noch später in den nach ihm benannten Mysterien Eines war mit dem Aegyptischen Osiris, und als solcher das Urwesen und die höchste Gottheit bedeutete, im Hellenischen Bewusstsein sich in den Begriff der poetischen göttlichen Begeisterung umgewandelt, die in dem bekannten engen Bunde mit dem Weine steht, wesshalb Dionysos auch gleichzeitig als der Gott des Weines betrachtet worden ist. Wegen dieser neuen Bedeutung wird in der Hellenischen Mythologie vorzüglich seinem Beistande der Sieg der neuen Götter über die alten zugeschrieben, weil die neuen Götter eben aus der poetischen göttlichen Begeisterung, der wirklichen Schöpferin und Gestalterin jener geistigen Begriffe und Ideen, die den neuen Hellenischen Himmel erfüllen, hervorgegangen sind. So ist Apollon aus der Vorstellung der Sonne, die durch ihr Licht hier in der Sinnenwelt Alles aufdeckt und offenbart, der Begriff der geistigen Erleuchtung oder des Wissens geworden, und steht als solcher sinnvoll da im Kreise der neun Musen, der Urania, Klio, Polyhymnia, Melpomene u. s. w., gleichsam in der Mitte seiner Entwickelung in die bestimmten Ausstrahlungen der Himmelskunde, der Geschichtskunde, der Redekunst, der tragischen Kunst u. s. w. Dabei ist aber weder bei Dionysos, dem als Apis verbildlichten, die Symbolik des Osiris, noch bei Apollon, dem Phoibos, die Beziehung auf die Sonne aufgegeben. Eine gleiche Vermischung des Morgenländischen und Hellenischen ist es, wenn Ares auch noch bei dem Dichter Sophokles mit der Schweinsmaske auftritt; denn durch das Schwein wurde von den Phöniziern und Aegyptern der im All waltende Streit oder Typhon verbildlicht[1]), der ihnen zugleich mit dem Begriffe des Schlechten und Bösen zusammenfiel; woraus die noch jetzt fortdauernde Verabscheuung des Schweines auch in der Israelitischen Religion herstammt. Selbst bei dem Verhältnisse, in welchem Ares zur Aphrodite in der Hellenischen Mythologie erscheint, ist der Ursprung aus dem oben beschriebenen Kultus der Papremiten in

---

[1]) Sophocl. ap. Plutarch. Amator. 12. de aud. poët. 6. Vgl. Cyrill. Alex. in Jes. II, 18. T. II, p. 275 ed. Aub. Jo. Lyd. de mens. p. 212 ed. Roether u. A. b. Movers Die Phönizier B. I, S. 218 f. Herodot. II, 47. Dazu Noack's Jahrb. 1847, Heft V, S. 912 f.

Aegypten augenfällig[1]), nur hat das Verhältniss in der Hellenischen Anschauung die kosmische Bedeutung völlig verloren und sich in ein rein menschliches Verhältniss umgestaltet. Ueberhaupt sind drei Elemente an den Hellenischen Göttern zu unterscheiden: erstens die ursprüngliche noch Morgenländische Geltung jedes Gottes als Naturmacht und was davon in den neuen Begriff des Gottes übergegangen ist; zweitens der neue eigenthümlich Hellenische Gottesbegriff selbst mit all den Attributen und Beziehungen, welche aus dem neuen Begriff ausfliessen; drittens die Entwickelung nicht des eigentlichen geistigen Begriffs, sondern blos der anthropomorphischen Versinnlichung des Begriffs in Erzählungen, welche dem Gotte rein menschliches Empfinden und Thun zuschreiben; Erzählungen, wie die soeben erwähnte von dem Verhältnisse des Ares zur Aphrodite, oder wie die von der Liebe des Apollon zur Daphne, u. a., welche zum grössten Theile zwar ursprünglich eine kosmische oder verwandte Beziehung haben, aber im Hellenischen Volksbewusstsein zu blossen rein anthropopathischen Begebenheiten umgewandelt sind. Die angegebene Vermischung des Hellenischen mit Morgenländischem, des Bedeutungsvollen mit Bedeutungslosem, blos aus alter heiliger Ueberlieferung Aufgenommenem findet natürlich bei denjenigen Göttern nicht statt, welche ohne die Morgenländische Ueberlieferung und Unterlage allein aus dem Hellenischen Bewusstsein entsprungen sind, wie die Musen, die Charitinnen, der Gott Kairos, Momos u. s. w.; daher lässt sich an diesen, wenn sie auch in der Vorstellung des Volkes nicht die hohe Bedeutenheit, wie jene, erlangt haben, doch das unterscheidende Wesen der Hellenischen Götter am klarsten einsehen. Daher betrachten wir noch ein paar dieser Gestalten genauer, wie sie erstens in der religiösen Vorstellung und dem Kultus, und wie sie zweitens in der Kunst des Hellenischen Volkes auftreten. Zuerst, um unmittelbar aus der Urquelle selbst die sicherste und klarste Anschauung zu gewinnen, versetzen wir uns mitten in das religiöse Leben des Volkes, und hören den von Pindar verfertigten Gesang, mit welchem eine Schaar Hellenischer Knaben, nachdem einer ihrer Genossen, Asopichos, des Orchomeniers Kleodamos Sohn, zu Olympia im Stadium den Siegespreis erhalten hat, in feierlichem Aufzuge sich zum Altare der Charitinnen bewegen, um denselben ihre Lob- und Danksagung darzubringen. Also lautet der in der

[1]) Dies haben daher auch schon die Ausleger zu Herodot. II, 63 sq. bemerkt, namentlich Bähr: indeque etiam Graecorum fluxisse fabulas de Marte atque Venere amantibus.

weichen und lieblichen Lydischen Tonart verfasste Gesang, dessen Anmuth aber freilich nur sehr unvollkommen sich in unserer Sprache wiedergeben lässt, in der Uebertragung von Thiersch[1]):

1.

„Die ihr Kaphisos Gewog im Loos empfangen,
„Wohnend in füllenschöner Heimflur,
„O des Gesanges werthe Huldinnen, herrschend
„In dem bestrahlten Orchómenos, der Minyer altem Stamm zum Hort,
„Höret der Bitte Ruf: denn mit euch kehret das Freundliche
„Alles und das Süsse beim Sterblichen ein,
„Wenn an Verstand und an Schön' und Adel der Mann blüht. Auch die Götter
„Ohn' ehrwürdige Hulden ziehn
„Nimmer zu fröhlichen Reihn, noch zu Schmausen; sondern jen' ordnend daheim
„Im Himmel jedes Werk, stellen zum bogenumstrahleten
„Pythischen Apollon ihren Thron,
„Fromm des Olympischen Vaters ewige Herrschermacht verehrend."

2.

„Erhabn' o Aglaiá und liederfreute
„Euphrosyna, des höchsten Gottes
„Kinder, vernehmt den Ruf, und Thália samt euch
„Zu den Gesängen geneiget, schaue diesen Verein in holdem Glück
„Schwebenden Reigen ziehn, weil zu Ásopichos' Feier ich
„Lydischem Gesange nachsinnend erschien,
„Denn in Olympia siegend ward Minyeia deinetwegen.
„Zum schwarzwölbenden Hause geh
„Phersephona's, o Gesang, bring dem Vater dieses ruhmvolle Gerücht,
„Kleudamos, dass du ihn findend ansagest vom Sohn, wie in
„Ruhmreicher Písa Schoos er sich
„Krönte der Jugend Locken durch des erhabenen Kampfs Gefieder."

Das Verständniss dieses Gedichtes und dieses Kultus ist sehr einfach. Die Charitinnen sind eben, was schon ihr Name deutlich genug ausspricht, der geistige Begriff der Anmuth und Lieblichkeit, in dreifacher anthropomorphischer Anschauung, als an und für sich seiende heilige Mächte

---

[1]) Pindar. Olymp. XIV. 5 sq.: *σὺν ὑμῖν γὰρ τά τε τερπνὰ καὶ Τὰ γλυκέα γίγνεται πάντα βροτοῖς, Εἰ σόφὸς, εἰ καλὸς, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ.* Zum Verständniss der letzten Verse: *μελαντειχέά νῦν δόμον Φερσεφόνας ἴϑι, Ἀχοῖ, κτλ.* ist zu bemerken, dass der Vater des jungen Siegers bereits gestorben war.

oder als Göttinnen vorgestellt; und wie nach der Ansicht Platon's alles Gute nur gut ist vermöge der an und für sich seienden Idee des Guten, alles Schöne nur schön vermöge der an und für sich seienden Idee des Schönen, u. s. f., so wird in dem vorliegenden Gedichte von den Charitinnen, der verselbständigten Idee der Anmuth und Lieblichkeit nur in anthropomorphischer Versinnlichung, alles Anmuthige und Liebliche und Reizende hergeleitet, das den Sterblichen mit der Weisheit und der Schönheit und dem Ruhme zu Theil wird; so empfängt von ihnen, nach Pindar, selbst das Leben der Götter seine Anmuth, wo sie, gleich den Musen, zunächst bei Apollon ihre Sitze einnehmen, bei dem Urquell aller Wissenschaft und Kunst, denen der Reiz und die Anmuth vorzugsweise beiwohnt. Sie sind daher auch insbesondere die Begleiterinnen der Aphrodite, d. i. der Schönheit; und bei Homer erscheint eine Charis auch als die Gattin des Hephästos[1]), dem sonst gewöhnlich Aphrodite als Gattin beigesellt wird, ohne Zweifel weil den Werken des im Feuer arbeitenden Künstlers sowohl die Schönheit, als die Anmuth vermählt ist. Jetzt betrachten wir noch einen der ursprünglich und rein Hellenischen Götter auch in der künstlerischen Gestaltung. Ein solcher ist ohne Widerrede der Gott Kairos, dem an vielen Orten in Hellas und namentlich zu Olympia ein heiliger Altar errichtet war, und von dem ein heiliges Bild zu Sikyon stand, ein Werk des berühmten Bildhauers Lysippos, welches uns Hirt in seinem Bilderbuche nach der Ueberlieferung der Alten beschreibt, wie folgt: „Es war eine Gestalt in der Blüthe des Alters auf dem Uebergange vom Knaben zum Jünglinge; die Formen zeigten zarte und rundlichte Fülle, gleich denen des Bacchus; das Gesicht war schön und die Miene freundlich; die über die Scheitel und die Schläfe vorhangenden Locken beschatteten die Stirn bis zu den Augenbraunen, und einen Theil der Wangen; das Hinterhaupt war geschoren. Mit den Spitzen der Füsse, geflügelt um die Knöchel, stand er auf einer Kugel, in der Rechten ein Scheermesser und in der Linken die Waageschalen haltend[2]).“ Die Gestalt, welche wir hier vor uns haben, ist wieder ein übersinnlicher Begriff, der Begriff des günstigen oder rechten Zeitpunktes oder der Gelegenheit, um irgend Etwas zu vollbringen, in anthropomorphischer Versinnlichung selbst für die äusserliche Anschauung des Auges. Weil dieser Begriff in der Sprache der Hellenen eben mit dem Ausdrucke

---

1) Hom. Il. XVIII, 382 sq.

2) Hirt Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst, Berl. 1816, 4° Heft II, S. 107.

Kairos bezeichnet und also männlich gedacht wurde, so erscheint er bei ihnen veranschaulicht als Gott, während die Römer denselben Begriff, den sie mit dem weiblichen Worte Occasio bezeichneten, als Göttin darstellten. Dabei ist auch die ganze Ausführung des Bildes die vollständige Entwickelung des Begriffes nur in Erz, wie auch bereits Hirt nach Anleitung der Alten darthut. „Die Gelegenheit ist ein günstiger Zeitmoment,“ um irgend Etwas zu einem erfreulichen Ausgange zu unternehmen; „daher die blühende Gestalt des werdenden Jünglings, und die freundliche Miene im Annähern.“ Die Gelegenheit oder den günstigen Zeitpunkt muss man vorne, wie er herannaht, ergreifen; desshalb trägt der Gott die lockigen Haare über dem Gesichte vorwärts „um den freundlichen im Annähern zu greifen.“ Dagegen ist sein Hinterhaupt geschoren; „denn ist er vorüber, so ist das Haschen nach ihm vergeblich.“ Ferner die Kugel, auf welcher der Gott steht, „deutet auf das immer Bewegliche“ wol nicht der Gelegenheit selbst, sondern aller Dinge, indem eben vermöge der beständigen Veränderung aller Dinge und Verhältnisse der günstige Zeitpunkt hier zu diesem, dort zu jenem Unternehmen hervortritt; denn ohne diese Veränderung könnte er nirgends entstehen. Er steht aber auf der Kugel nur mit den Spitzen der Füsse, weil es keine feststehende Gelegenheit giebt; eine solche wäre z. B. zu einer Reise die Post, die aber nicht mehr eine Gelegenheit genannt wird. Die Flügel, welche der Gott an den Knöcheln zeigt, deuten „auf seine Schnellheit im Vorüberziehen.“ Die Waage in seiner Linken“ scheint auf das aufmerksame Abwägen der Umstände hinzudeuten;“ denn dieses ist erforderlich, um zu ermessen, ob der günstige Zeitpunkt z. B. zum Angriffe gegen den gegenüberstehenden Feind gekommen sei. Durch das Scheermesser in der Rechten des Gottes wird das Entscheidende des günstigen Zeitpunktes für den Ausschlag des Unternehmens bezeichnet, nach der gangbaren Hellenischen Redeweise: Es stehe Etwas auf der Schärfe des Scheermessers[1]). Also hat Lysippos den an sich rein übersinnlichen oder geistigen Begriff des günstigen Zeitpunktes oder der Gelegenheit mit all den wesentlichen Bestimmungen, welche an ihm auch ein Platon, wenn er ihn in abstrakter philosophischer Betrachtung erörterte, hervorheben würde, in sinnlicher anthropomorphischer Veranschaulichung zur wirklichen Handgreiflichkeit dem Hellenischen Volke entwickelt.

Nachdem wir aus der genaueren Untersuchung sowohl der Kunst als der Mythologie der alten Hellenen die eigenthümliche unterscheidende

[1]) Vgl. Hom. Il. X, 173. Herodot. VI, 11. Sophocl. Antig. 983 ed. Herm.

Grunderkenntniss derselben ermittelt haben, so haben wir damit nun auch den Brennpunkt gefunden, in welchem alle Strahlen der Hellenischen Herrlichkeit zusammengehen. Nämlich dieselbe Grunderkenntniss, welche sich soeben als den Kern und die Angel der Hellenischen Kunstreligion, sowie auch der Hellenischen Mythologie, erwiesen hat, die Auffassung der übersinnlichen und ewigen reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen als des Göttlichen und Wahren oder als Götter, machte Hellas auch zu dem Boden, auf welchem zuerst in der Weltgeschichte alle eigentliche freie Wissenschaft und insbesondere die Mutter aller Wissenschaft, die Philosophie, in der bekannten bewundernswürdigen Gestalt erblühte. Denn eigentliche Philosophie und überhaupt Wissenschaft im strengen Sinne gab es vor den Hellenen noch nirgends, auch nicht bei den alten Indiern, so Treffliches sie auch auf allen Gebieten der Wissenschaft hervorgebracht haben; dies ist aus der gesammten Ueberlieferung des alten Morgenlandes so klar und unbestreitbar, dass es keiner weiteren Beweisführung bedarf. Allen Völkern des alten Morgenlandes ohne Ausnahme mangelt, selbst bei der reichhaltigsten wissenschaftlichen Entwickelung, noch das klare Bewusstsein des Prinzips der Wissenschaft und damit auch der strengen wissenschaftlichen Methode. Dieses Bewusstsein musste nothwendig zuerst in Hellas aufgehen, weil eben die reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen, welche der eigentliche Kern der Hellenischen Kunstreligion und Mythologie sind, ohne Widerrede auch das Prinzip oder die Wurzel und waltende und gestaltende Seele aller freien wirklichen Wissenschaft und vorzugsweise der Philosophie bilden. Schon gleich von den Hellenen selber gilt der tiefsinnige Ausspruch, den wir oben über die gesammte Entwickelung der Menschheit von Schiller vernommen haben:

„Nur durch das Morgenthor des Schönen
„Drangst du in der Erkenntniss Land."

Insbesondere ist hiebei höchst bemerkenswerth, dass es auch gerade der in der Geschichte der Hellenischen Philosophie den höchsten Aufschwung des Hellenischen Geistes eröffnende Sokrates war, welcher zuerst die reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen und mit ihnen zugleich das Prinzip der eigentlichen Wissenschaft auch zum klaren philosophischen Bewusstsein brachte, wie Aristoteles ausdrücklich bezeugt, und Schleiermacher in seiner ausgezeichneten Abhandlung Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen bekräftigt [1]). Und ebenso bemer-

[1]) Aristot. Metaph. M, 4. u. 9. p. 266 u. 287. Schleiermacher Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, Philos. u. verm. Schr. B. II, S. 300.

kenswerth ist es, dass demnächst des Sokrates grosser Schüler Platon mit der vollständigen Entwickelung der Ideenlehre auch zuerst in der Philosophie die wahrhaft wissenschaftliche Methode herstellte[1]). Doch hierauf, sowie auf die ganze Bedeutung des Sokrates und Platon nicht blos in der Hellenischen Philosophie, sondern auch in der gesammten Geschichte des Hellenischen Volkes, werden wir im zweiten Theile unserer Untersuchung zurückkommen. Zweitens aus derselben in der Hellenischen Kunstreligion und Mythologie enthaltenen Grunderkenntniss, aus der zuerst bei den Hellenen alle Wissenschaft erblühte, wurde Hellas auch zuerst in der Weltgeschichte das bekannte gefeierte Land der geistigen Freiheit, welche Aristoteles treffend bezeichnet, indem er sagt: die Nicht-Hellenen seien Freie und Edle nur im eigenen Lande, die Hellenen aber überall[2]). Denn auch die geistige Freiheit oder dié Autonomie des Menschen beruht ja eben darin, dass er in seinen Entschliessungen und seinem Handeln durch keine ihm äusserliche und fremde Macht, auch nicht durch das blinde Gelüsten der Sinnlichkeit, sondern durch sein Eigenstes, weil ihn von allen anderen Geschöpfen Unterscheidendes, durch seine Vernunft und deren Begriffe oder Ideen des Guten und Rechten als die absoluten Beweggründe bestimmt wird. Die sittliche Freiheit ist nicht aufgehoben, wenn die übersinnliche Idee und Wahrheit auf dem Standpunkte der Kunstreligion auch nur im ästhetischen Gefühl als eine heilige Gewalt empfunden, oder in der ästhetischen sinnlichen Anschauung als äusserliche selbständige Macht und Gottheit anthropomorphisch vorgestellt wird, wie es in Hellas geschah; auch diese Götter, die dem Hellenen geboten, die Erinnys, Dike, u. s. w., hatten ihre Geburtsstätte im Menschengeiste und waren gleichzeitig, indem sie als Götter vorgestellt wurden, inwohnende Mächte der eigenen Menschenbrust. Sollte Jemandem noch ein Zweifel daran obwalten, dass eben die Kunstreligion nicht blos das Morgenthor aller wirklichen Erkenntniss und Wissenschaft, sondern auch die Urheberin der freien Sittlichkeit gewesen ist, welche wir zuerst auf der Hellenischen Stufe der Weltgeschichte erblicken, so mag er auch hierüber wieder Schiller's gewichtvolles Zeugniss vernehmen, der in seinem bereits gewürdigten Lehrgedichte: Die Künstler, sich ausspricht, wie folgt:

---

1) S. Zeller a. a. O. Th. I. S. 32 u. Th. II., im Abschnitt über Platon.
2) Aristot. Polit, I, 6.

„Das Herz, das sie an sanften Banden lenket,
„Verschmäht der Pflichten knechtisches Geleit;
„Ihr Lichtpfad, schöner nur geschlungen, senket
„Sich in die Sonnenbahn der Sittlichkeit.
„Die ihrem keuschen Dienste leben,
„Versucht kein niedrer Trieb, bleicht kein Geschick;
„Wie unter heilige Gewalt gegeben,
„Empfangen sie das reine Geisterleben,
„Der Freiheit süsses Recht, zurück."

Diese drei, die Kunst und Wissenschaft und sittliche Freiheit, sind die neuen ureigenen Schöpfungen des Hellenischen Geistes, durch welche derselbe sich in der Weltgeschichte verherrlicht hat, und auch noch in der Gegenwart, in der Christlichen Welt, das hohe Ansehn behauptet und wol in allen Zeiten behaupten wird, und alle drei haben ihre gemeinsame Wurzel und innerste Seele in dem Bewusstsein der ewigen reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen als des Göttlichen und Wahren. Dass dieses Bewusstsein also die neue ureigene Grunderkenntniss des Hellenischen Geistes bildet, und wir daher mit diesem Bewusstsein die Hellenische Welt bei ihrer wirklichen Angel erfasst haben, ist nicht blos aus allem dem, was hier dargelegt worden, schon völlig einleuchtend, sondern es wird sich auch noch im zweiten Theile unserer Untersuchung mit Sonnenklarheit herausstellen, dass auch bereits die Hellenen selber, indem sie die absolute Wahrheit sich in der Form des abstrakten reinen Denkens oder der Philosophie zur klarsten wissenschaftlichen Erkenntniss zu verdeutlichen unternahmen, in der Vollendung ihrer Philosophie durch Sokrates, Platon und Aristoteles eben die reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen, die sich als den Brennpunkt der gesammten Hellenischen Entwickelung erweisen, ausdrücklich als die absolute Wahrheit erkannt und ausgesprochen haben.

2. Die alten Römer.

Das Bewusstsein, mit welchem nach den Hellenen die alten Römer auf der Bühne der Weltgeschichte hervorgetreten sind, war keinesweges ein von dem Hellenischen grundwesentlich verschiedenes. Dies erhellt schon daraus zur Genüge, dass der Römische Himmel im Ganzen dieselben Götter einschliesst, wie der Hellenische, nur mehr oder weniger entkleidet der Hellenischen Schönheit und fast schon als farblose abstrakte Begriffe, und dass auch die Römische Sittlichkeit und Lebensordnung im Ganzen dieselbige ist, wie die in Hellas, der Freistaat, nur mit einem

neuen tieferen Elemente im Bewusstsein der Freiheit, welches wir hernach genauer betrachten werden. Den eigentlichen Mittelpunkt alles geistigen Interesses und der gesammten Entwickelung, als welchen sich bei den Völkern des alten Morgenlandes das kosmogonische Problem erwiesen hat, bildet auch in Rom, wie in Hellas, wieder der Mensch selbst und das Menschliche, ja in Rom sogar noch mehr, als in Hellas, indem der Sinn der alten Römer fast auschliesslich auf das Praktische, auf die Zwecke des endlichen Menschenlebens, gerichtet war. Die Hauptverschiedenheit der Hellenischen und der Römischen Welt beruht darin, dass in jener die aus der Tiefe des Gemüthes und der Vernunft schaffende Phantasie, die Mutter der Hellenischen Kunstreligion, in dieser dagegen der nüchterne und strenge praktische Verstand waltet. Bei dieser Uebereinstimmung der Römischen religiösen und sittlichen Welt mit der Hellenischen im Grundwesentlichen, wird unsere Untersuchung hier eine sehr kurze sein, indem wir nur das genauer in's Auge fassen dürfen, was uns bei den alten Römern zuerst in der Weltgeschichte als neu und ihm ureigenthümlich entgegentritt und im Gegensatze zu dem Hellenenthum das unterscheidende Römische Prinzip bildet. Dieses besteht aber darin: Das Bewusstsein der Freiheit ist die gemeinsame Grundlage der Hellenischen und der Römischen Sittlichkeit und Lebensordnung; aber während der Hellene mit seiner Freiheit noch gänzlich in dem freien Gemeinwesen aufging, und daher auch noch keine rechte Sonderung und Scheidung des Oeffentlichen und des Privaten kannte[1]), so hat sich in dem Römer das Hellenische Bewusstsein der Freiheit, bei derselben Hingebung und Aufopferung für das Gemeinwohl, zugleich zu dem Bewusstsein der absoluten Geltung des Einzelnen als solchen, zu dem Selbstbewusstsein der Persönlichkeit vertieft und vollendet. Das ist das neue unterscheidende Prinzip der Römischen Welt, auf welchem die ganze ungeheure Bedeutung des Römerthums im Stufengange der Geschichte beruhet, indem eben vermöge dieses Bewusstseins die Römische Geistesstufe die unumgängliche Voraussetzung der Christlichen gewesen ist. Aber woraus denn lässt dieses Bewusstsein sich auf der Römischen

---

[1]) Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. II, S. 301: „Der Platonische Staat stellt uns das Moment des Griechischen Geistes, wodurch sich dieser von dem modernen unterscheidet, die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, die Beschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat, überhaupt die Substantialität der Griechischen Sittlichkeit in der höchsten Vollendung dar." Eb. S. 298 f.: „Das ganze Prinzip des Platonischen Staats ist das der Griechischen Sittlichkeit." Vgl. Hegel Grundlin. d. Philos. d. Rechts. S. XIX.

Geistesstufe völlig einleuchtend und unzweifelhaft darthun? Erstens und vor Allem daraus, weil die alten Römer zuerst unter allen Völkern in der Weltgeschichte den klaren Begriff des eigentlichen Rechtes überhaupt und insbesondere des Privatrechtes erfasst und mit der bekannten bewundernswürdigen Schärfe und Vollendung entwickelt haben. Aus dieser ureigenen Schöpfung des Römischen Geistes, durch welche derselbe ebenso, wie der Hellenische durch die Schöpfung der Kunst und der Wissenschaft, sich in der Weltgeschichte verherrlicht hat, und auch noch auf der Christlichen Stufe sich als ein grundwesentliches Element behauptet, geht mit der vollkommensten Sicherheit hervor, dass die alten Römer zuerst unter allen Völkern das klare Bewusstsein der Persönlichkeit gewonnen haben, weil dieses Bewusstsein eben die Urqnelle und Grundlage des eigentlichen Rechtes überhaupt und insbesondere des Privatrechtes bildet, wie jeder tiefere Rechtsverständige bezeugen wird, und auch Hegel ausdrücklich lehrt. Denn also schreibt Hegel hierüber in seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts: „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit, und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: „Sei eine Person, und respektire die Andern als Personen[1]).“ Worin aber das Bewusstsein der Persönlichkeit besteht, lehrt Hegel in seiner Redeweise, wie folgt: „In der Persönlichkeit liegt, dass ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, sowie nach unmittelbarem äusserlichen Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin, und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiss[2]).“ Dieses Bewusstsein der Persönlichkeit oder, wie wir mit einem einfacheren Ausdrucke dessen, was hier aus dem Begriffe der Persönlichkeit vorzugsweise in Betracht kommt, es auch bezeichnen können, der absoluten Geltung des Einzelnen als solchen, offenbart sich aber nicht blos in der Römischen Rechtsschöpfung, sondern auch in der ganzen eigenthümlichen Entwickelung und Gestaltung der Römischen Sittlichkeit und Lebensordnung, sowohl in ihrem Lichte, als in ihrem Schatten; was jetzt noch aus einigen der vorstechendsten Züge des Römerthums dargethan werden soll. Der klarste Ausdruck dieses Bewusstseins innerhalb der Römischen Rechtsordnung selbst ist ohne

---

[1]) Hegel Grundlin. d. Philos. d. Rechts §. 36.
[2]) Hegel a. a. O. §. 35.

Zweifel die hohe Heiligkeit und Unantastbarkeit, mit welcher das Eigenthum in ihr hervortritt. Der Begriff des Eigenthums fliesst nämlich, wie auch bereits Hegel richtig lehrt, zunächst aus dem der Persönlichkeit[1]), so dass, je klarer in einem Volke das Bewusstsein der Persönlichkeit waltet, um so heiliger und unantastbarer auch bei ihm das Eingenthum geachtet sein muss. Desshalb giebt es denn auch im alten Morgenlande, weil ihm das Bewusstsein der Persönlichkeit mangelt, noch nirgends ein volles Eigenthum, weder auf der ersten Stufe der Morgenländischen Entwickelung, der Schinesischen, auf welcher Alles in der Grossen Familie, wie die alten Schinesen ausdrücklich sagen, zugleich dem Himmelssohne als dem gemeinsamen Grossen Vater gehöret[2]), noch auf der letzten und höchsten Stufe, der Israelitischen, auf der das ganze Land und aller Besitz in ihm für das Eigenthum Jehovah's gilt[3]), dem in der Israelitischen Erkenntniss in der That allein wahrhafte Persönlichkeit zukommt. Desshalb fehlt auch selbst auf der Hellenischen Geistesstufe noch der Begriff des vollen Eigenthums, und wird aller Besitz der Einzelnen, auch die leiblichen Kinder nicht ausgeschlossen, im Grunde als Staatseigenthum angesehen, wie am allerklarsten in der Lykurgischen Verfassung zu Sparta vor Augen liegt, und auch die Platonische Republik bekräftigt, in welcher diese Hellenische Grundansicht nur in ihrer ganzen Strenge entwickelt ist[4]). Ja auch noch bei den Römern selber haben die Unfreien eben desshalb, weil sie nicht als Personen gleich den Freien geachtet sind, kein wirkliches Eigenthum. Zuerst unter allen Völkern die freien alten Römer treten mit dem klaren Selbstbewusstsein der Persönlichkeit zugleich im Besitze volles Eigenthums auf, welchem eine Heiligkeit und Unantastbarkeit beigemessen ist, die wir auf keiner früheren Stufe der Weltgeschichte vorfinden. Denn so meldet, ausser den Anderen, der Halikarnassier Dionysios wörtlich von der alten Gesetzgebung des Königs Numa: „Er gebot Einemjeden, sein Eigenthum zu ummarken und Steine an die Grenzen zu setzen, und heiligte diese Steine Jupiter dem Grenzenhüter, und befahl Allen, jährlich an

---

[1]) Hegel a. a. O. §. 41. f. Encyclop. d. philos. Wiss. §. 487. f.

[2]) Li-ki in d. Mém. d. Miss. T. IV. p. 26.: „qu'il (l'Empereur) est le Père commun, et que tout lui appartient dans la grande famille de l'Empire."

[3]) 3 Mos. 25., 23.: „Und das Land soll nicht verkauft werden, so dass es verfallen bleibe; denn mein ist das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir."

[4]) Vgl. Hegel Gesch. d. Philos. B. II. S. 240. ff. u. Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. II., S. 298. f.

einem bestimmten Tage an demselben Orte zusammenzukommen und zu opfern, und erhob diesen Tag zu einem hohen Ehrenfeste der Grenzgötter. Die Römer heissen es Terminalienfest von den Termones, indem sie den Grenzen den Namen unserer Sprache geben und sie, mit Abänderung eines einzigen Buchstaben, Termini nennen. Er verordnete ferner, dass, wer die Grenzsteine entrücken oder versetzen würde, jenem Gotte verfallen sei, und dass ihn Jeder, der wolle, nicht nur ohne Gefahr, sondern auch ohne Sühnung, als Heiligthumsschänder, tödten dürfe. Dieses Gesetz gab er nicht nur für das Privateigenthum, sondern auch für das Eigenthum des Staates, und umfasste auch letzteres mit Grenzscheiden“ [1]). Aus demselben Bewusstsein der Persönlichkeit, aus welchem die alten Römer dem Eigenthum diese Unverletzlichkeit und Heiligkeit beilegten, wurde bei ihnen auch die Familie, die bei den Hellenen keine selbständige Geltung behauptete, sondern fast vollständig im Staate aufging, zu einem für sich abgeschlossenen unantastbaren Heiligthume, in welchem die väterliche Machtvollkommenheit mit der bekannten Unumschränktheit waltete, und auch die Matrone mit einem Ansehn umgeben war, das sie in der Hellenischen Familie entbehrte. Diese Geltung der Familie auf der Römischen Geistesstufe wird nicht nur urkundlich durch die vorliegende Römische Gesetzgebung und Geschichtschreibung beglaubigt, und durch die Dichtung bekräftigt, dass die religiöse und sittliche Einrichtung des Römischen Volkes vornehmlich von der Lehre des Pythagoras ausgeflossen sei [2]), welche eben die gleiche hohe Heiligkeit der Familie, nur aus anderer Wurzel, entwickelte; sie wird auch thatsächlich durch die Römische Geschichte selbst bestätigt, indem die grössten Umwälzungen im Römischen Staatsleben gerade durch freventlichen Eingriff in das Heiligthum der Familie hervorgerufen worden sind, wie die berühmten Namen Lucretia und Virginia bezeugen. Dasselbe Bewusstsein der alten Römer, das sich insbesondere in den beiden angeführten hervorstechenden Zügen, der hohen Heiligkeit des Eigenthums und der Familie, ausspricht, offenbart sich aber auch in dem ganzen unterscheidenden Gepräge des Römerthums, wenn anders Strauss, worüber bei den tieferen Kennern wol kein Zweifel sein wird, den eigenthümlichen Charakter des Römerthums im Unterschiede von dem Hellenenthum richtig darstellt, indem er letzteres als „die freie harmonische

---

[1]) Dionys. Halicarn. Archaeol. Rom. II., 74.

[2]) Cic. Tuscul. IV., 1. sq. de orat. II., 37. Liv. I., 18. Dionys. Halicarn. l. c. II., 59. Plutarch. vit. Num. 1.

Menschlichkeit," ersteres dagegen als „die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit" bezeichnet[1]). Auch diese „auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit" des Römerthums wird sicherlich erst aus dem dargelegten Römischen Prinzip, dem Selbstbewusstsein der Persönlichkeit oder der absoluten Geltung des freien Einzelnen als solchen, recht verständlich. Doch das Römische Prinzip ist, wie bereits bemerkt worden, nicht blos ein Prinzip des Guten, sondern auch des Schlechten; denn aus demselben Bewusstsein des absoluten Ego, aus welchem die den Römischen Namen verherrlichende Rechtsschöpfung mit der angegebenen Heiligkeit des Eigenthums und der Familie hervorgegangen und die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit und Hoheit des Römischen Charakters sich gestaltet hat, ist auch der verhasste Römische Egoismus und Hochmuth ausgewachsen, der unserer Theilnahme an der Geschichte und dem Leben des Volkes beständig so kalt und widerwärtig entgegentritt. Ja aus derselben Quelle müssen wir es herleiten, dass die Römer auch so sehr der vollen Hingebung an den religiösen Glauben ermangelt und denselben mit einer Offenheit, wie wol bei keinem anderen Volke des Alterthums geschehen, zum blossen Mittel für die politischen menschlichen Zwecke herabgewürdigt haben. Denn fassen wir das Bewusstsein der Persönlichkeit nach seiner ganzen Klarheit und Vollendung ins Auge, so besteht es, wie wenigstens Hegel ausdrücklich lehrt, darin: dass „das Subjekt nicht blos ein Selbstbewusstsein überhaupt von sich hat als konkretem, auf irgend eine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewusstsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Giltigkeit negirt und ungiltig ist"[2]). Ist diese Darstellung Hegel's, woran wol nicht zu zweifeln, begründet, so musste das Bewusstsein der Persönlichkeit bei den alten Römern, da es noch der Christlichen Unterlage, der Christlichen Offenbarung von der Herkunft und Wesenheit des eigenen Selbst, entbehrte, ganz natürlich, je mehr es aus dem blossen Selbstgefühl sich zur Klarheit gestaltete, sich mit dem Unglauben und dessen Genossen, dem Aberglauben, gesellen, und zuletzt sich zum wirklichen Atheismus vollenden, in welchem eben nur das eigene reine Ich Geltung hat, und alles Seyn und alle Wahrheit ausser ihm verneint und aufgehoben ist. Zu diesem Atheismus hat sich das Römerthum in der That vollendet, nicht blos im praktischen Leben,

---

[1]) Strauss Der Romantker auf dem Throne der Caesaren, oder Julian der Abtrünnige, Mannheim 1847., g. Ende.

[2]) Hegel Grundlin. d. Philos. d. Rechts §. 35.

sondern auch, was noch weit merkwürdiger, auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Verklärung des Volksbewusstseins, in der Philosophie. Nämlich das ist die ganze wunderbare Geschichte der Philosophie des klassischen Alterthums, dass sie zuerst in Hellas, nachdem sie vorher die Morgenländischen Stufen der Erkenntniss durchdacht, in Sokrates und Platon und Aristoteles, wie bereits bemerkt worden, das Hellenische Prinzip zur philosophischen Klarheit erhoben, und dann im Fortgange ihrer Entwickelung unter der Römischen Weltherrschaft auf gleiche Weise das Römische Prinzip erfasst und dasselbe auch wirklich zu dem angegebenen vollständigen Atheismus hinausgeführt hat. Denn all jene Hauptgestalten der Philosophie, welche nach Aristoteles sich entfalten und, wenn auch schon in der Hellenischen Zeit vorbereitet, erst im Römischen Reiche ihre höchste Blüthe gewinnen, die Stoiker und Epikureer und Skeptiker, haben ihre eigentliche Seele und welthistorische Bedeutung eben darin, dass in ihnen das philosophische Bewusstsein der Persönlichkeit, nur in verschiedener Form, hervortritt; bei allen dreien ist, gegen die gesammte frühere Philosophie, dies das gemeinsame Unterscheidende und Neue, dass, wie schon Zeller, nach dem Vorgange Hegels, mit klarem Blicke darthut, das Subjekt sich „aus dem Objekt in sich selbst zurückzieht, um sich in dieser seiner reinen Innerlichkeit als das Absolute zu erfassen“ [1]). Ja bei den Skeptikern stellt dieses Bewusstsein der Persönlichkeit sich auch vollständig in der Form dar, wie es nach seiner ganzen Reinheit und Vollendung uns vorhin von Hegel beschrieben worden ist, als vollkommen abstraktes absolutes Ich, in welchem alle konkrete Giltigkeit und Wahrheit ausser ihm verneint und ungiltig ist. Doch hierauf werden wir im zweiten Theile unserer Untersuchung zurückkommen.

C. Die Christliche Welt.

Wenn wir in dem bisherigen Gange der Weltgeschichte beständig nur einzelne Völker zu betrachten hatten, welche die aufsteigenden Stufen der Erkenntniss des Menschengeistes in ihrem religiösen und sittlichen Leben entwickelten und darstellten, so ist jetzt in der dritten, vollendenden Hauptphase der Weltgeschichte der Anblick derselben

[1]) Zeller Die Philosophie d. Griechen, Th. I., S. 43. Vgl. ebend. S. 39. f.

völlig verändert; hier sehen wir auf der Bühne der Weltgeschichte eine ganze Schaar der mannichfaltigsten und bedeutendsten Völker vor uns, welche allesammt Eine und dieselbe Grunderkenntniss, die Christliche, in ihrem religiösen und sittlichen Leben entfalten, nur je nach ihrer verschiedenen natürlichen Anlage und äusserlichen Stellung in verschiedener mehr oder minder vollkommener Weise. Bei unserer gegenwärtigen Betrachtung haben wir es nun blos mit der neuen gemeinsamen Grunderkenntniss aller Christlichen Völker zu thun, nicht auch mit der besonderen Geschichte und Weise der Entwickelung derselben in jedem einzelnen Volke unter dem Gegensatze des Katholischen und Evangelischen; dies alles muss einer besonderen ausführlichen Darlegung des Ganges der Entwickelung und sittlichen Verwirklichung der Christlichen Grunderkenntniss vorbehalten bleiben.

Zuerst untersuchen wir wieder das Allerwesentlichste, worauf es ankommt, nämlich worin die neue unterscheidende Grunderkenntniss des Christenthums besteht, und welche Stellung zur gesammten früheren Weltgeschichte dieselbe sowohl an sich, wie in ihrer ganzen historischen Entwickelung und Gestaltung als Christliches Leben einnimmt, um so zugleich von der krönenden Höhe, zu der wir jetzt gelangt sind, den ganzen Sinn und Zusammenhang des weltgeschichtlichen Lebens in voller Klarheit zu überschauen. Bereits in jener Hellenischen Zeit, welche nach dem Hauptsitze ihrer eigenthümlichen geistigen Bestrebungen die Alexandrinische genannt wird, als der Hellenischen Bildung die Herrschaft auch im alten Morgenlande von Alexander dem Grossen eröffnet und von den beiden Dynastien der Seleuciden in Syrien und der Ptolemäer in Aegypten befestigt worden war, fand eine Verbrüderung des Hellenischen und des Morgenländischen Geistes statt, und am vollständigsten geschah diese zu Alexandria selbst, wo auch gerade die Israelitische Lehre, die wahrhafte Vollendung des alten Morgenlandes, ihre bedeutendste Ansiedelung und geistvollste Vertretung hatte. Dort zu Alexandria wurde nicht nur die weltbekannte noch erhaltene Uebertragung der heiligen Schriften des Israelitischen Volkes aus der Hebräischen in die Hellenische Sprache hergestellt, sondern auch durch die sogenannte Jüdisch-Alexandrinische Schule, vorzüglich durch deren hervorragendsten Meister, den Juden Philon, wie die uns vorliegenden Schriften desselben darthun, die innigste Vermählung der Platonischen oder, was Dasselbe, der eigenthümlich Hellenischen Grunderkenntniss mit der Israelitischen vollzogen. Schon in dieser bedeutungsvollen Bestrebung und Gestaltung der Alexandrinischen Zeit lässt sich die Rich-

tung auf eine höhere Ansicht hin, welche den Gegensatz des Morgenländischen und des Europäischen Geistes versöhnend in sich umfasse, nicht im Mindesten verkennen. Demnächst erhob sich die Weltherrschaft der alten Römer, in welcher auch eine staatliche Vereinigung der geistig gewichtvollsten Morgenländischen und Europäischen Völker und damit gleichsam ein Pantheon aller Religionen aufgerichtet wurde. Aber in der Römischen Weltherrschaft war nur erst eine äusserliche Vereinigung der gesammten bisherigen Entwickelung und Errungenschaft des Menschengeistes, der Morgenländischen und der Hellenischen und der Römischen, hergestellt; noch fehlte die innerliche Vereinigung durch eine neue alle drei in sich begreifende und verklärende Erkenntniss. Da, als die Erfüllung der Zeiten gekommen war, geschah auf dem Israelitischen Boden, in der Blüthe der Römischen Weltherrschaft, die Offenbarung dieser neuen Erkenntniss, des Christenthums, in welchem in Wahrheit die wirkliche Vereinigung und Verklärung aller früheren Erkenntniss und Entwickelung, und zugleich das Endziel der gesammten Weltgeschichte gegeben ist. Denn die Christliche Grunderkenntniss in ihrer Ganzheit ist ohne Widerrede die Wiederherstellung der Israelitischen Einheit des Gottesbegriffes, aber mit der Erfüllung durch den Hellenischen Reichthum der tiefsten und heiligsten übersinnlichen Begriffe oder Ideen, und zugleich mit dem Römischen Bewusstsein der Persönlichkeit oder der absoluten Geltung des Einzelnen als solchen. Um dies recht klar zu machen, betrachten wir die Grundansicht des Israelitischen Volkes, bei welchem das Christenthum hervorgegangen ist, erstens in ihrem Gegensatze zum Hellenischen, und zweitens in ihrem Gegensatze zum Römischen Bewusstsein, und sehen, wie sowohl der eine, als der andere Gegensatz in der Christlichen Lehre vermittelt und versöhnt ist. Die Israelitische Grundansicht, in welcher sich die gesammte Morgenländische Entwickelung vollendete, so dass sie daher auch für die Vertreterin des ganzen alten Morgenlandes gelten darf, war der oben dargelegte Dualismus: die völlige Scheidung der Gottheit und der Welt ihrer Wesenheit nach, indem die erstere als ein unendlicher übersinnlicher reiner Geist oder Noos, die letztere dagegen als ein Gebilde aus blossen natürlichen Stoffen oder als blosse sinnliche Materie erkannt wurde. Dieser Dualismus des reinen Geistes und der Materie bildete auch noch die Voraussetzung und Grundlage des eigenthümlichen Hellenischen Bewusstseins, wie in der obigen Entwickelung desselben zu Tage liegt und auch Konst. Frantz ausdrücklich bekräftigt, indem er sagt: „Das Grundwesen des Hellenenthums ist der Dualismus zwischen Geist und

Materie, welcher hier nur in der Kunst gelöst wurde“ [1]). Das Unterscheidende aber und Neue der Hellenischen Grundansicht bestand darin, dass in ihr der Israelitische übersinnliche reine Geist oder Noos aus seiner Einheit in ein ganzes Reich übersinnlicher reiner Begriffe oder Noumenen, der Gerechtigkeit, der Liebe, des Wissens, u. s. w. als selbständiger heiliger Mächte oder Götter, entwickelt und zerfallen war. Der Christliche Gottesbegriff enthält die Entwickelung und Fülle der Hellenischen Kunstreligion und des Hellenischen Himmels in der Einheit und Verklärung des Israelitischen Jehovah. Dies tritt nicht nur bei der genaueren Betrachtung des Christlichen Gottesbegriffes selbst klar an's Licht, sondern ist auch bereits von Schiller in seiner berühmten Elegie auf „die Götter Griechenlands“ ganz treffend ausgesprochen in jenen Worten, welche eine ebenso tiefe Einsicht in das Hellenenthum, wie in den Plan der Weltgeschichte bekunden:

„Einen zu bereichern unter allen,
„Musste diese Götterwelt vergehn.“

So waren die Israelitische und die Hellenische Grunderkenntniss einander entgegengesetzt, und so sind sie in der Christlichen vermittelt und versöhnt. Auf gleiche Weise verhält es sich im Christenthum mit dem Gegensatze des Israelitischen und des Römischen Bewusstseins. Die Israelitische Grundansicht erkannte im Gegensatze zum Römerthum Jehovah oder den unendlichen reinen Geist als die Eine und alleinige allwaltende Macht, mit Verneinung aller selbständigen Geltung und wirklichen Persönlichkeit des Menschen. Denn also lehrten sie vom Menschen: „dem Hauche gleicht er; seine Tage wie schwindende Schatten;“ allein „des Allmächtigen Hauch belebet“ ihn, und nur so lange dieser in ihm ist, besteht der Mensch und alles Leben; denn wenn Er „seinen Geist und seinen Lebenshauch an sich zöge, es erblasste alles Fleisch zumal, und der Mensch kehrte in den Staub zurück [2]).“ So hatte in der Israelitischen Anschauung der Mensch nur eine scheinbare Persönlichkeit, keine wirkliche selbständige Geltung für sich, sondern es war Jehovah's Geist, der das Menschengebilde beseelte und in ihm waltete, dann es wieder

---

[1]) Konst. Frantz Speculative Studien, Heft I.: Ueber die Freiheit, S. 33. Eine Schrift, welche neben den gröbsten Irrthümern die tiefsten Blicke enthält.

[2]) Ps. 144, 4. Hiob 33, 4. 27, 3. 34, 14. f. Vgl. 1 Mos. 2, 7. 6, 3. Dazu P. v. Bohlen Die Genesis, zu 1 Mos. 2, 7: „Auch dem Hebräer ist das Lebensprinzip (6, 3. Ps. 104, 30. Hiob 33, 4.) der göttliche Odem, der aber mit der Zerstörung des Körpers sich auflöst und seine eigene Existenz verliert.“

verliess, wonach das Gebilde in Staub zerfiel und der Mensch vernichtet war[1]). In dem schroffsten Gegensatze zu dieser Israelitischen Anschauung hatte der alte Römer in sich das Selbstbewusstsein der Persönlichkeit, der absoluten Geltung des Einzelnen für sich in seiner Endlichkeit, zuletzt mit Verneinung aller konkreten Giltigkeit und Wahrheit ausser ihm oder mit vollständigem Atheismus. Diese beiden Extreme des Israelitischen und des Römischen Bewusstseins: dort der absolute Gott ohne jede selbständige Geltung des Menschlichen, hier der absolute Mensch zuletzt mit Verneinung alles Göttlichen, befinden sich in der Christlichen Grunderkenntniss in dem schönsten Einklange beisammen. Auch im Christenthume besteht nicht nur das Hellenische Bewusstsein der geistigen Freiheit[2]), sondern auch das Römische Selbstbewusstsein der Persönlichkeit, der absoluten Geltung des Einzelnen als solchen; ja im Christenthum waltet das Römische Prinzip sogar noch mächtiger und unumschränkter, als selbst in der Römischen Welt, indem hier nicht, wie bei den Römern, blos dem Freigebornen und Staatsbürger, sondern jedem einzelnen Menschen als solchem ohne Ausnahme die absolute Geltung zukommt. Aber der ungeheure Unterschied findet statt, dass im Christenthum der Einzelne die absolute Geltung nicht hat für sich allein ohne Gott, sondern vielmehr nur um Gottes willen oder durch die göttliche Gnade, weil in der Christlichen Erkenntniss der Mensch aus dem eigenen Wesen und nach dem Ebenbilde des höchsten Gottes erschaffen ist oder weil er Gottes Sohn. Denn wie Johann Angelus, der berühmte Schlesier, welcher die Christliche Grunderkenntniss mit seltener Tiefe und Klarheit erfasst hat, in seinem Cherubinischen Wandersmann sagt:

„Wer in dem Nächsten Nichts als Gott und Christum sieht,
„Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blüht[3]).“

Allein aus dem neuen Gedanken dieser Herkunft des Menschen von dem höchsten Gott und dieses Verhältnisses der Kindschaft zu Ihm fliesst

---

[1]) S. hierüber Ps. 6, 6. 30, 10. 39, 14. 88, 5. f. 115, 17. Hiob 14, 7. f. 4, 19. f. u. s. Jes. 38, 9. f. Sir. 17, 25. (27.) f. 46, 22. (19.) Bar. 2, 17. 3, 3. Dazu die Lehre der Sadducäer b. Joseph. Antiq. Jud. XVIII, 1, 4. de bello Iud. II, 8, 14. Matth. 22, 23. Ap. Gesch. 23, 8. Vgl. Conz, War die Unsterblichkeitslehre den alten Ebräern bekannt, und wie? in Paulus Memorab. St. III, No. 6, S. 141 ff. Ziegler Die Vorstellungen der Hebräer von Fortdauer, Leben und Vergeltungszustande nach dem Tode, in dess. Theolog. Abhandl. B. II, S. 167 ff. de Wette Bibl. Dogmatik §. 113 u. 178 f.

[2]) Vgl. Joh. 8, 32 f. Luk. 4, 19. Gal. 4, 1. f. 2, 4. 5, 1. 13. Röm. 8, 15. 21. 1 Kor. 7, 23. 2 Kor. 3, 17. 1 Petr. 2, 16. 2 Petr. 2, 19. Jak. 1, 25. 2, 12.

[3]) Joh. Angelus Cherubin. Wandersmann, I, 218: Das göttliche Sehen.

die absolute Geltung desselben im Christenthum; und eben darum kommt hier jedem Einzelnen ohne Einschränkung diese Geltung zu, weil in der Christlichen Erkenntniss jeder Mensch, auch der Niedrigste, auch selbst der Verworfenste, der gleichen hohen Herkunft ist und Gottes heiliges Bild unvertilgbar an sich trägt, durch das er mit göttlicher Würde geweihet wird, und das auch in seiner tiefsten Verworfenheit noch an ihm geehrt werden muss. Der Gedanke der Gotteskindschaft des Menschen ist das neue ureigene Bewusstsein des Christenthums, und daher auch die eigentliche Angel der Christlichen Welt. Doch diesen Gedanken werden wir hernach noch schärfer in's Auge fassen und in seiner Bedeutung weiter entwickeln; für's Erste handelt es sich vorzüglich darum, nachzuweisen, wie das Christenthum die gesammte frühere Entwickelung der Weltgeschichte in sich harmonisch und verklärend zusammenfasst. Das ist nicht allein aus der ganzen soeben beleuchteten Grunderkenntniss des Christenthums klar, sondern auch aus der ganzen uns vorliegenden Gestaltung des Christlichen Lebens, in welchem auch die Errungenschaften des Israelitischen und Hellenischen und Römischen Geistes, in denen sich die innerste Kraft der gesammten früheren Weltgeschichte erschöpft, noch fortdauernd die nur in dem höheren Christlichen Lichte sich verklärenden Hauptbestandtheile bilden. Nämlich erstens die heiligen Schriften des Israelitischen Volkes, in denen sich die ureigene Israelitische Gotteserkenntniss entfaltet, gelten fort, eben weil die Israelitische Gotteserkenntniss die unumgängliche Voraussetzung der Christlichen ist, noch als Bestandtheil der Christlichen Bibel selbst, und daher auch noch als wesentliches Element des Christlichen Unterrichts und des Christlichen Kultus. Zweitens auch die ureigenen Schöpfungen des Hellenischen Geistes, die Kunst und die Wissenschaft mit ihrer Krone, der Philosophie, bestehen noch fort in der Christlichen Welt, nicht als überlieferter todter Schatz, sondern in lebendiger Entfaltung und Blüthe, wenn auch mit anderem Farbenglanz, zum klaren Beweise, dass die Wurzel, aus welcher sie zuerst auf dem Hellenischen Boden erwachsen sind, auch noch im Christenthum lebendig erhalten ist, wie schon die Betrachtung der Christlichen Grunderkenntniss gezeigt hat. Endlich drittens auch die Römische Rechtsschöpfung ist aus demselben Grunde, weil auch das Römische Prinzip, wie sich vorhin erwiesen hat, noch in der Christlichen Erkenntniss fortlebt, noch ein unabweisliches wesentliches Element der Christlichen Lebensordnung; nur dass sie auf der Christlichen Geistesstufe in gleicher Weise, wie der Israelitische Gottesbegriff und die Hellenische Kunst und Wissenschaft, sich im Christlichen Geiste vollendet. So haben wir in

der ganzen historischen Gestaltung des Christlichen Lebens vor uns die Vereinigung aller Errungenschaft der früheren Weltgeschichte, nur in der Christlichen Verklärung. Aber blicken wir auch noch tiefer in das Innere des Christlichen Lebens, und betrachten insbesondere die Christliche Erziehung; denn auch in der Erziehung muss das ganze eigenthümliche Wesen des Christenthums sich recht klar herausstellen, weil sie ja eben das Ziel hat auf der Christlichen Geistesstufe, wie auf jeder anderen, die gewonnene eigenthümliche Grunderkenntniss in der heranwachsenden Jugend fort und fort neu zu erzeugen und so durch alle kommenden Geschlechter fortpflanzend zu erhalten. Hier finden wir die merkwürdige Erscheinung, dass die Christliche Jugend nicht allein schon auf der Elementarschule in eine genauere Bekanntschaft mit der Israelitischen Weltanschauung, sondern auch auf den Lehranstalten, welche die höchste Vollendung der Christlichen Bildung vorbereiten, auf den Gymnasien, in eine genauere Bekanntschaft mit dem Hellenischen und dem Römischen Geiste sogar mittels Erlernung der Ursprachen der beiden Völker eingeführt wird. Der eigentliche tiefste Sinn dieser Erziehung, der freilich von vielen Erziehern und Lehrern selber noch wenig begriffen wird[1]), ist ohne Zweifel: dass die Christliche Jugend eben durch die weltgeschichtlichen Vorstufen des Christenthums, die zugleich noch seine wirklichen Hauptelemente bilden, aufsteigend und so gleichsam den gan-

---

[1]) Z. B. von dem Verfasser der Schrift: Zur Verständigung über das Gymnasialwesen von A. A., Dresd. u. Leipz. 1847, wenn er S. 21 sagt: „Die sittliche Ausbildung ist „die Krone aller ächt menschlichen Bildung, und für eine solche Bildung eröffnet eben das Alterthum eine im Ganzen eben so reine als unerschöpfliche Quelle. Darum steht auch das Alterthum in intellectueller und ethischer Hinsicht fast gleich gross, in beider Beziehung noch unübertroffen da, und wird es nach dem Urtheile Aller, welche den Gang der menschlichen Bildung unbefangen zu beurtheilen im Stande sind, für alle Zeiten bleiben.“ Gegen Diesen, der sich der eigenen grössten Befangenheit nicht im Entferntesten bewusst ist, und allerdings eine grosse Schaar Meinungsgenossen hat, welche auf ihrem Bildungsgange in dem klassischen Alterthum einheimischer geworden sind, als in der Christlichen Welt, schreibt schon F. A. Hoffmann in seiner trefflichen Abhandlung Ueber Lehrziel und Lehrgang beim Unterrichte in den alten Sprachen, in d. Neuen Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik v. Jahn, B. XIII, Suppl. S. 535: „Im Interesse und zur Ehre des in dieser Beziehung hart angefochtenen Philologenstandes hätten wir gewünscht, dass er mit dieser sogar höchst unwissenschaftlichen Bemerkung, welche das Alterthum ausdrücklich und zwar für ewige Zeiten über das Christenthum stellt, also eigentlich die ganze germanisch-christliche und neu-europäische Entwickelung als einen sittlichen Rückschritt bezeichnet, zu Hause geblieben wäre.“

zen Prozess der weltgeschichtlichen Entwickelung noch einmal in dem eigenen Geiste vollbringend, die ganze Fülle und Klarheit des Christlichen Bewusstseins gewinnen soll, welches eben das Wesen der gesammten früheren Weltgeschichte in sich befasst. Dieser umfassende Begriff des Christenthums ergiebt sich aber nicht blos aus der Betrachtung der Christlichen Grunderkenntniss selbst, aus der Betrachtung der thatsächlichen Hauptelemente des Christlichen Lebens und insbesondere der Christlichen Erziehung; er ergiebt sich auch aus der Ideal-Verfassung, in welcher die geistig bedeutendsten Christlichen Völker das Ziel ihrer politischen Entwickelung erblicken. Die Ideal-Verfassung der Völker des alten Morgenlandes, kaum mit Ausnahme der alten Indier, bei denen in dem ersten Erwachen des Bewusstseins der Freiheit auch schon eine Art Freistaaten oder Republiken hervorgingen[1]), war die absolute Monarchie, nicht, wie gewöhnlich von den Geschichtschreibern ohne tiefere Einsicht behauptet wird, auf rein despotischer, sondern auf theokratischer Grundlage, indem bei ihnen der Monarch eben nur als Vertreter oder Bevollmächtigter der höchsten Gottheit zur Aufrechthaltung der göttlichen Gesetze und Einrichtungen im Staate die absolute Macht besass. Wesshalb er denn auch überall entweder für den obersten Priester selbst galt, oder doch in die Tiefe der Volksreligion eingeweiht sein und nach den göttlichen Satzungen derselben regieren sollte[2]). Die Ideal-Verfassung der beiden klassischen Völker, der alten Hellenen und der alten Römer, war dagegen der Freistaat oder die Republik, in welcher sie daher auch die höchste Blüthe ihres glorreichen politischen und sittlichen Lebens entfaltet haben, während die Monarchie nur zuerst in der Kindheit und dann wieder im Untergange desselben, bei ihnen aufgetreten ist. Die Ideal-Verfassung der Christlichen Welt ist ohne Zweifel die harmo-

---

[1]) S. Heeren Ideen B. I, S. 395. Vgl. aber auch P. v. Bohlen Das alte Indien, B. II, S. 42.

[2]) So in der Schinesischen Grossen Familie ist der Himmelssohn nicht blos der Vertreter und Verwalter der höchsten Gottheit, nach d. Mém. d. Miss. T. VII, p. 243 suiv. u. s., sondern auch zugleich der Hohe Priester des Volkes, nach l. c. T. VI, p. 335: „Le Souverain est exclusivement à tous autres le Grand-Prêtre de la nation; il a seul le droit de sacrifier publiquement au Ciel; et personne depuis Fou-hi jusqu' à l'Empereur Kienlong, n'a jamais assayé de lui enlever cette prérogative, qu'il n'ait auparavant tenté de lui enlever l'Empire. Vgl. ib. T. IX, p. 18 suiv. Diese Würde bekleidete zwar nicht auch der Zoroastrische „grosse König,“ aber er galt doch für den Vertreter und das Abbild der höchsten Gottheit, *εἰκόνα θεοῦ πάντα σώζοντος*, nach

nische Vereinigung der theokratischen Monarchie des alten Morgenlandes und des Freistaates des klassischen Alterthums, des geheiligten Fürsten von Gottes Gnaden, der unverantwortlich ist vor jedem irdischen Richterstuhle, und der Autonomie des Volkes; eine Vereinigung, welche aber erst aus der Tiefe der Christlichen religiösen und sittlichen Weltanschauung wahrhaft und heilbringend zu Stande kommen wird.

Nachdem hiedurch, im Widerspruche gegen die oberflächliche und befangene Meinung, als bestehe die Weltgeschichte im Grunde nur aus Judenthum und Christenthum, und sei alle übrige Entwickelung der Menschheit in ihrem Innersten vernunftlos und gottverlassen, ein reiner Ueberfluss und Ballast, zur Genüge gezeigt worden ist, wie die Christliche Welt, sowohl in ihrer ganzen Grunderkenntniss, als in ihrer ganzen thatsächlichen Gestaltung, das Wesen der gesammten früheren Weltgeschichte, den innersten Kern nicht blos des Israelitischen, sondern auch des Hellenischen und Römischen Bewusstseins und Lebens verklärend und vollendend zusammenfasst: so müssen wir jetzt noch die eigentliche Seele und Angel des Christenthums, die neue unterscheidende Hauptlehre desselben, und demnächst auch die unterscheidende Sittlichkeit, die von ihr ausfliesst, genauer betrachten. Die neue ureigene Erkenntniss des Christenthums und zugleich der Mittelpunkt, von welchem alle Strahlen seines neuen Lichtes, mit dem es die Welt erleuchtet, ausgehen, ist ohne Zweifel das bereits erwähnte Bewusstsein der Gotteskindschaft des Menschen, wie dasselbe in Christus, dem göttlichen Urheber und heiligen Vorbilde des Christenthums, geoffenbart und sittlich verwirklicht worden ist. Dies hat unlängst Aug. Francke in seiner ausgezeichneten

---

Plutarch. vit. Themist. 27. u. A. hier oben S. 32, Anm. 2., und sollte das heilige Gesetz Ormusd's aufrecht erhalten, wie Anquetil Düperron auch ausdrücklich von den Perserkönigen bezeugt, Zend-Avesta T. II, p. 608: La Loi de Zoroastre doit être la regle constante de leur conduite, l'ame de leurs conseils. Deshalb musste er denn auch vollständig in dieses Gesetz eingeweiht sein, wie derselbe lehrt l. c.: lorsque l'Empire Perse subsistoit, c' étoit le Destouran Destour (l'Archimage) qui l'expliquoit au Prince; was auch von Cicero bekräftigt wird de divinat. I, 41: Nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante Magorum disciplinam scientiamque perceperit. Vgl. Plat. Alcib. I, p. 122. A. Philo Quod omnis probus etc. p. 786. Lib. de special. leg. p. 792. Porphyr. de abstin. IV, 16. p. 348. ed. de Rhoer. Dasselbe gilt von den Königen der alten Indier und der alten Aegypter. Ja auf der höchsten Stufe der Morgenländischen Entwickelung, bei den alten Israeliten, hat die theokratische Monarchie sich, der Idee nach, selbst zur unmittelbaren Theokratie Jehovah's vollendet.

Schrift: Die Grundlehre der Religion Jesu[1]), durch die rechte historisch wissenschaftliche Methode der Forschung, so klar und überzeugend dargethan, dass wir uns hier auf seine ausführlichere urkundliche Begründung berufen und mit einer kurzen Darlegung nur des Allerwesentlichsten begnügen können. Wir müssen aber, um uns den angegebenen Brennpunkt des Christenthums recht klar zu machen, mit unserer Betrachtung nothwendig auf Christus selber zurückgehen, weil eben in ihm das Christenthum nicht blos seinen Anfang, sondern auch seine fortdauernde Lebensquelle hat, dergestalt, dass aus ihm alles Christliche Leben unaufhörlich pulsiret und an ihm hanget, gleichwie die Reben an dem Weinstock[2]). Nur werden wir, damit unsere rein historische Darlegung der weltgeschichtlichen Entwickelung den sicheren historischen Boden keinen Augenblick verlasse und durch keinerlei Einspruch entkräftet werden könne, die noch schwebenden Fragen der strengen kritischen Untersuchung über den Ursprung des Christenthums und seiner heiligen Urkunden auch hier nicht entscheiden, sondern allein das herausstellen, was bei jedem Ergebnisse, zu dem die kritische Untersuchung hinausführen mag, unerschütterlich bestehen bleiben wird. Die Thatsache nun wird wol von Niemandem bestritten werden, da sie nicht blos durch die heiligen Schriften, wie diese auch entstanden sein mögen, sondern auch durch die ganze vor Augen liegende Umwandelung der Weltbühne bezeugt wird, dass in der Zeit des Römischen Kaisers Tiberius, als das Römerthum von dem Gipfel seiner Weltherrschaft sich dem Untergange zuneigte, und eine neue Grundlage des weltgeschichtlichen Lebens nothwendig wurde, ein „Menschensohn" ohne Gleichen in Erhabenheit und Heiligkeit der Erkenntniss und Gesinnung aufgetreten ist unter dem Israelitischen Volke mit der Verkündigung, jetzt gehe in Erfüllung, was vor Jahrhunderten die Propheten und frommen Seher, nur freilich, wie sich oben gezeigt hat, aus anderer, wenn auch sehr verwandter, Weltanschauung und Erwartung, geweissagt hatten[3]), und mit dieser Verkündigung eine neue Lehre entwickelt und durch die That verwirklicht

---

1) Die Grundlehre der Religion Jesu, nach dem Prinzipe des evangelischen Protestantismus ermittelt und systematisch entfaltet von Dr. Aug. Francke, Kgl. Sächs. Landes-Consistorial-Rathe u. evang. Hofprediger, Leipzig 1848. 8° Derselbe wackere Gelehrte lässt uns auch noch eine vollständige Entwickelung der Christlichen Glaubenslehre aus dem hier ermittelten Centralgedanken hoffen.

2) Joh. 15., 1. ff.

3) S. hier oben S. 73. f.

hat, die von Keinem der Sterblichen vor und nach ihm, wie hoch erleuchtet und sittlich gross sie auch waren, jemals vernommen, noch weniger also ausgeübt worden ist, und die durch ihre Heiligkeit und Kraft die Welt überwunden hat. Nicht war die neue Lehre, die er entwickelte, eine Lehre der eigentlichen Wissenschaft, und doch die vollendete tiefste Wissenschaft selbst; nicht war auch Er selber ein eigentlicher Weiser, und doch der Weiseste und Einsichtsvollste in Erkenntniss und der Vollkommenste in Hoheit der Gesinnung und des sittlichen Wandels. Wesshalb Er denn auch, wie die heiligen Urkunden melden, einst zum Himmel aufblickend „frohlockte im Geiste und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du dieses verborgen vor Weisen und Einsichtsvollen, und es Einfältigen geoffenbaret hast; ja, Vater, also war es wohlgefällig vor dir;" und zu seinen Jüngern sich wendend: „Selig die Augen, die da schauen, was ihr schauet! denn ich sage euch: viele Propheten und Könige haben gewünscht zu sehen, was ihr schauet, und es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und es nicht gehöret" [1]). Das Neue und Unerhörte aber, das von ihm vernommen wurde, war erstlich dies: dass er Gott, den unendlichen reinen Geist, den allmächtigen und allwissenden Schöpfer und Lenker des Himmels und der Erde, welcher von dem Israelitischen Volke bis dahin nur als der allwaltende Herr und Gebieter verehrt und gefürchtet worden war, nun als den liebevollen allsorgenden Vater, und sich selber als gleicher Wesenheit mit Ihm, als den wirklichen Sohn des allmächtigen Gottes wusste und darstellte. Hievon zeugt jedes Blatt der heiligen Schriften, in denen Christus beständig, wie in der eben angeführten Stelle, von dem übersinnlichen allwaltenden Gott, dem Herrn des Himmels und der Erde, als seinem Vater redet, dessen Namen den Menschen zu offenbaren und unter ihnen zu verherrlichen er in die Welt gesandt sei [2]). Mit voller Bestimmtheit spricht er es aus in den heiligen Schriften: „Ich und der Vater sind Eins" [3]). Ausdrücklich heisst es in ihnen: Da Manche unter dem Volke ihn für Johannes den Täufer, Manche für Elias, Manche für Jeremia oder einen anderen Propheten erklärten, so fragte er seine Jünger: „Ihr aber, wer sagt ihr dass ich sei? Da antwortete Simon Petrus und sprach: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen

---

[1]) Luk. 10, 21. f. Matth. 11, 25. f.

[2]) Joh. 17, 1. ff. u. s. Vgl. Francke Die Grundlehre d. Religion Jesu S. 44. ff. u. besonders S. 48.

[3]) Joh. 10, 30.

Gottes. Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du Simon Bar-Jona! denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel"[1]). Ueberall in ihnen und in den feierlichsten Darstellungen wird eben dies als seine eigentliche heiligste Bedeutung hervorgehoben, dass er der Sohn Gottes sei, gleich in der Erzählung von der Erscheinung des Engels vor Maria, welcher seine Geburt verkündigte[2]), dann in der Beschreibung der Theophanie bei seiner Taufe durch Johannes am Jordan[3]), auch bei seiner Verklärung auf dem Berge vor seinen Jüngern Petrus und Jakobus und Johannes: „Da überschattete sie eine Lichtwolke, und siehe, eine Stimme erscholl aus der Wolke, welche sagte: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; ihn höret"[4])! Zugleich ersehen wir aus den heiligen Schriften, dass Christus auch eben darum, weil er sich für Gottes Sohn erklärte, bei den Israelitischen Priestern und deren eifrigen Anhängern die grosse Erbitterung gegen sich erweckte. Einstmals, so berichten sie, „hoben die Juden wiederum Steine auf, dass sie ihn steinigten. Jesus antwortete ihnen: Viele gute Werke habe ich euch sehen lassen von meinem Vater her; um welches dieser Werke steiniget ihr mich? Die Juden antworteten ihm und sagten: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern um der Gotteslästerung willen, dass du als Mensch dich zu Gott machest. Jesus antwortete ihnen: Stehet nicht geschrieben in eurem Gesetze: Ich habe gesagt: Götter seid ihr? Wenn nun die Schrift Jene Götter nennet, zu welchen das Wort Gottes geschah (und sie kann nicht umgestossen werden); wie möget ihr denn zu dem, den der Vater geheiliget und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst Gott, weil ich sprach: Ich bin Gottes Sohn"[5])? Ja alle vier Evangelien melden mit klaren Worten, dass Christus auch eben desshalb zum Tode verurtheilt und gekreuzigt worden sei. Nachdem er nämlich gefangen genommen und vor den Hohenpriester und das versammelte Synedrium geführt worden war, wurden hier viele falsche Zeugen wider ihn aufgestellt. „Da trat der Hohepriester auf in die Mitte und befragte Jesum und sagte: Antwortest du nichts, was diese wider dich zeugen? Er aber schwieg und antwortete nichts. Wiederum befragte ihn der Hohepriester

---

[1]) Matth. 16, 13. f.
[2]) Luk. 1, 32. u. 35.
[3]) Matth. 3, 16. f. Mark. 1, 10. f. Luk. 3, 22.
[4]) Matth. 17, 5. Mark. 9, 7. Luk. 9, 35.
[5]) Joh. 10, 31. f. Vgl. 5, 18.

und sagte zu ihm: Bist du der Christus, der Sohn des Hochgepriesenen? Jesus sprach: Ich bin es." „Da zerriss der Hohepriester sein Kleid und sagte: Was haben wir noch Zeugen nöthig? Ihr habt die Lästerung gehört. Was scheinet euch? Und sie verurtheilten ihn alle des Todes schuldig zu sein" [1]). Zweitens aber, und hierin ergiebt sich erst das rechte Verständniss des soeben Dargelegten und der eigentliche Brennpunkt des Christenthums, lehrte Christus nicht blos, dass Gott, der unendliche reine Geist, der allmächtige Schöpfer und Lenker des Himmels und der Erde, sein Vater, sondern dass er zugleich der liebevolle Vater aller Menschen sei, und damit auch nicht blos, dass er selber Gottes Sohn, sondern dass zugleich alle Menschen Gottes Söhne oder Kinder seien [2]), und wusste gerade dazu sich von „dem Vater der Geister" [3]) auserwählt und in die Welt gesandt, diese Erkenntniss Gottes den Menschen zu offenbaren und sie kraft der Wiedergeburt aus dem heiligen Gottesgeiste nach seiner Lehre und seinem Vorbilde zur wahren Gotteskindschaft zu erheben. Auch hievon liegen die Zeugnisse fast auf jedem Blatte der heiligen Schriften vor Augen. Denn nicht nur unterweiset in ihnen Christus seine Zuhörer und Jünger ausdrücklich: „Einer ist euer Vater, der im Himmel ist" [4]); er redet zu denselben auch fortwährend, wie z. B. in der Bergpredigt, nicht anders von Gott als: „euer Vater im Himmel" [5]), und lehret sie zu Ihm beten: „Unser Vater, der du im Himmel bist" [6]), und sagt vor seinem Aufsteigen in den Himmel zu Maria der Magdalenerin die seine Anschauung von dem Verhältnisse der Menschen zu Gott, gleich dem seinigen, völlig enthüllenden Worte: „Gehe hin zu meinen Brüdern, und sprich zu ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott" [7]). Und dazu kommt, dass er auch die ganze ausführliche Lehre von dem Verhältnisse Gottes und der Menschen wirklich nur aus dieser Grundanschauung entwickelt, wie z. B. in der bekannten Parabel von dem verlorenen Sohne [8]), oder in jener Stelle, wo er sagt: „welcher Vater unter

---

[1]) Mark. 14, 60. f. Matth. 26, 26 f. Luk. 22., 66. f. Joh. 19, 7.

[2]) Vgl. Francke a. a. O. S. 49 f.

[3]) Hebr. 12, 9.

[4]) Matth. 23, 9.

[5]) Matth. 5, 16. 48. 6, 1. 4. 6. 8. 14. ff. Vgl. Luk. 6, 36. 12, 30. u. 32. Joh. 4., 21. u. 23.

[6]) Matth. 6, 9.

[7]) Joh. 20, 17. Vgl. Hebr. 2, 11.

[8]) Luk. 15, 11. f.

euch würde, wenn ihn sein Sohn um Brot bäte, ihm einen Stein reichen?" „Wenn ihr nun, die ihr böse seid, wisset gute Gaben zu geben euren Kindern: wieviel mehr wird der Vater vom Himmel den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten![1])" Aus dieser Erkenntniss der göttlichen Würde des Menschen nahm er denn auch einst vor seinen Jüngern „ein Kind, und stellete es unter sie hin, und schloss es in die Arme, und sprach zu ihnen: Wer irgend eines solcher Kinder aufnimmt auf meinen Namen, nimmt mich auf; und wer irgend mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat[2])." So lehrte Christus; so lehrten aber auch, von ihm erleuchtet, die Apostel, und sprach Paulus zu den Athenern von Gott: „In Ihm leben, weben und sind wir, wie auch eurer Dichter etliche gesagt haben: Denn Dessen Geschlecht auch sind wir[3])." Und darum weiss auch der Brief des Jakobus, dass dieselbe Menschenzunge das Herrlichste und das Abscheulichste von sich ausgehen lasse, nicht greller auszudrücken, als indem er sagt: „Mit ihr loben wir Gott, den Vater, und mit ihr fluchen wir den Menschen, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind[4])." Es ist jedoch wohl zu beachten, worauf hier auch gleich im Anfange hingewiesen worden, dass nach der Lehre Christi und der Apostel die Menschen zwar allerdings nach dem Bilde Gottes geschaffen und Gottes Kinder sind von ihrer natürlichen Geburt an, aber nur an sich, ihrer inwohnenden unterscheidenden Wesenheit und ihrer Bestimmung nach, wie Aristoteles sagen würde, δυνάμει, und dass sie es in der Wirklichkeit und Wahrheit, ἐνεργείᾳ, erst werden vermöge der Wiedergeburt aus dem Geiste oder, was Dasselbe ist, aus Gott. Denn so schreibt Johannes von Christus: „Soviele aber ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten; welche nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind[5])." Und so redet Christus selber zu Nikodemus: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Es sei denn, dass Jemand von Neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen;" „es sei denn, dass Jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er in das Reich Gottes nicht kommen. Was aus dem

---

[1]) Luk. 11, 11. f. Matth. 7, 9. f.
[2]) Mark. 9, 36. f. Vgl. Matth. 25, 40. u. 45.
[3]) Ap. Gesch. 17, 28.
[4]) Jak. 3, 9.
[5]) Joh. 1, 12. f.

Fleische geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist[1])." Erst wenn die Menschen also neu geboren werden und thun nach seinem Vorbilde, lehrt er, werden sie, was sie zuerst nur an sich sind, auch in der Wirklichkeit und Wahrheit, Gottes Söhne oder Kinder; darum spricht er auch: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thuet wohl denen, die euch hassen, und betet für die, so euch misshandeln und verfolgen, auf dass ihr Söhne," er meint eben, wahre Söhne, „eures Vaters im Himmel werdet[2])." Und ebenso lehrt nach ihm Paulus: „Alle, die sich vom Geiste Gottes führen lassen, die sind Gottes Söhne"; und das Christliche Verhältniss der Menschen zu Gott mit dem Israelitischen vergleichend, fügt er hinzu: „Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen,' in welchem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst bezeugt es zugleich mit unserem Geiste, dass wir Gottes Kinder sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben, sage ich, Gottes, und Miterben Christi, wenn wir nämlich mit ihm leiden, auf dass wir auch mit ihm verherrlichet werden[3])." Doch wir müssen die geistige Wiedergeburt noch genauer betrachten; denn sie bildet nicht nur die Verwirklichung der Gotteskindschaft des Menschen, sondern enthält zugleich das eigentliche Mysterium von Christus selber und das einfache Verständniss der ganzen Christuslehre. Die Lehre von der geistigen Wiedergeburt beruht auf der scharfen Scheidung des blos Natürlichen und Seelischen und des rein Geistigen oder Göttlichen am Menschen, welche in ihrer vollen Klarheit und Kraft zuerst von Christus und dem Christenthum erfasst, und zur Grundlage der Sittlichkeit gemacht worden ist[4]). In seiner Ganzheit nämlich ist der Mensch, wie er von Gott erschaffen worden, eine Vereinigung von rein Geistigem, welches seine eigentliche unterscheidende Wesenheit gegen alle übrigen Geschöpfe auf Erden bildet, und von blos Natürlichem und Seelischem, das ihm mit den Thieren gemeinsam. Und das rein Geistige oder Göttliche im Menschen, welches wir nur sogleich den Gottmenschen nennen wollen, ist schon von der Geburt an vorhanden in Jedem; schon dem Kindlein in der Wiege leuchtet es hell von dem freundlichen Antlitz und strahlt aus seinen glänzenden Augen, und umgiebt dasselbe mit einem

---

1) Joh. 3, 1, f.
2) Matth. 5, 44. f. Luk. 6, 27. f.
3) Röm. 8, 14. f.
4) S. Röm. 7, 5, f. 8, 1. ff. Gal. 5, 16. f.

wunderbaren mystischen Zauber, welcher den sinnigen Beschauer unwillkürlich zur Andacht stimmt. Aber der überirdische Geist befindet sich im Kinde zuerst in völliger Einheit und Vermischung mit dem blos Natürlichen und Seelischen, noch seiner selbst unbewusst und gleichsam schlummernd. Erst später erwacht er zum Selbstbewusstsein; denn, wie Paulus sagt, „nicht das Geistige ist das Erste, sondern das Seelische, nachher das Geistige[1]).“ Mit diesem Erwachen aber, in welchem ihm zugleich die Erkenntniss des Guten und des Bösen aufgeht, tritt er auch in den Kampf mit den seinem Erkennen und Wollen widerstreitenden natürlichen Trieben und Lüsten, und indem er denselben nachgiebt und unterliegt, lebt er in der Erniedrigung und Befleckung durch die Sünde; denn die Sünde beruht, nach dem Ausdrucke der heiligen Schriften, in der Herrschaft des Fleisches über den Geist[2]). Doch aus der Herrschaft der Sünde und allem Jammer, der mit ihr verknüpft ist, wird er erlöst durch die von Christus gefoderte Wiedergeburt, welche eben darin besteht und sich vollendet, dass der jedem Menschen inwohnende Gottesgeist[3]) aus der Vermischung mit dem Natürlichen und Seelischen und aus der Gewalt desselben sich befreiet[4]) und herstellt in der ganzen Reinheit oder Heiligkeit[5]) und in der vollen Kraft[6]) seines göttlichen Wesens und damit auch in dem klaren Selbstbewusstsein seiner Einheit mit dem unendlichen reinen Gottesgeiste oder dem himmlischen Vater[7]), gleichwie in Christus, dem erstgeborenen wirklichen reinen Gottmenschen und wahren Sohne Gottes. Denn das ist die höchste göttliche Bestimmung der Menschen, welche Gott ihnen offenbart und zu der Er sie beruft und heiligt durch Diesen: „gleich zu sein dem Bilde seines Sohnes,“

---

[1]) 1 Kor. 15, 46.

[2]) Röm. 7, 5. 14. f. 8, 1. ff. Gal. 5, 16. f.

[3]) 1 Kor. 3, 16: „Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid, und der Geist Gottes in euch wohnet?“ Ap. Gesch. 17, 28: „Denn Dessen Geschlecht auch sind wir.“ Vgl. Eph. 4, 6. u. s. Joh. Angelus.Cherubin. Wandersmann IV. 201:

„Gott ist die ew'ge Sonn', ich bin ein Strahl von ihme:
„Drum ist mir's von Natur, dass ich mich ewig rühme.“

[4]) Gal. 5, 13. u. 16.

[5]) Das offenbar meint Christus in seiner Rede zu Nikodemus mit dem symbolischen Ausdrucke „Wasser,“ Joh. 3, 5. Vgl. Eph. 5, 26. Hebr. 10, 22.

[6]) 1 Kor. 4, 20: *οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει.* Vgl. Joh. Angelus a. a. O. V, 273.

[7]) Joh. 17, 21. Gal. 2, 6. u. s. Joh. Angelus a. a. O. IV, 202:

„Der Strahl ist Nichts, wenn er sich von der Sonn' abbricht:
„Du gleichfalls, lässt du Gott, dein wesentliches Licht.“

Christus, „dass er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern[1].“ „Denn der Heiligende und die Geheiligten sind alle von Einem Vater; aus welchem Grunde er sich nicht schämet, sie Brüder zu nennen[2].“ Hierin ist die ganze Bedeutung des historischen Christus und das letzte Ziel seiner göttlichen Sendung enthüllt. Es ergiebt sich daraus aber auch einfach das Mysterium des ewigen Christus, bei welchem wir jetzt, ehrfürchtig den geheimnissvollen Vorhang aufhebend, in das helldunkle Allerheiligste der Christlichen Religion eintreten. Dies ist die Bedeutung, in welcher Christus zwar oftmals auch in den Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, am offensten und klarsten aber in dem des Johannes und in der Anschauung des tiefsinnigen Paulus erscheint: als das wirkliche rein Geistige oder rein Göttliche selbst im Menschen[3]) oder als der wirkliche reine Gottmensch selbst, welcher eben gleicher Wesenheit mit dem unendlichen reinen Gottesgeiste[4]), und daher von Anfang, vor Erschaffung der Welt, bei Ihm gewesen ist[5]); als der „eingeborene“ Sohn Gottes[6]), „der empfangen ist von dem heiligen Geiste[7]),“ weil unter allen Wesen in der Schöpfung allein der übersinnliche Geist im Menschen aus dem unendlichen übersinnlichen Gottesgeiste selbst, als „dem Vater der Geister[8]),“ seinen Ursprung hat und mit Ihm gleicher Wesenheit ist. Dieser eingeborene Sohn Gottes oder der ewige Christus ist jedoch allerdings völlig Eines mit dem Sohne Joseph's[9]) und Maria's oder dem historischen Christus, insofern in diesem, nach dem Zeugnisse der heiligen Schriften und der Weltgeschichte, der den Menschen inwohnende göttliche Geist oder der reine Gottmensch zuerst mit vollem Selbstbewusstsein über seine Herkunft und Wesenheit und in ganzer Fülle und Ebenbildlichkeit mit dem himmlischen Vater[10]) sich geoffenbart und leib-

---

1) Röm. 8, 29. Vgl. Eph, 1, 5.

2) Hebr. 2, 11. Vgl. Joh. 20, 17.

3) Joh. 1, 9: *ην τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Vgl. Joh. Angelus a. a. O. IV, 201.

4) Joh. 1, 1. f. 10, 30. 17, 14.

5) Joh. 1, 1. f. Vgl. 8, 58.

6) Joh. 1, 14. 18. u. s. *ὁ μονογενὴς υἱός.*

7) Matth. 1, 18. f. Luk. 1, 35.

8) Hebr. 12, 9. Vgl. Joh. 17, 14. Eph. 4, 6.

9) Darum, wie bereits Paulus lehrt Röm. 1, 3, f, ist es gar kein Widerspruch, dass Christus bei Matth. 1, 16. u. Luk. 3, 23. als der Sohn Josephs und Nachkomme David's, und gleichzeitig bei Matth. 1, 18. f. u. Luk. 1, 26. f. als empfangen vom heil. Geiste oder von Gott dargestellt wird.

10) Hebr. 1, 3. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 19. 2, 9.

haftig dargestellt hat. Er wird aber auch in jedem Christen, welcher die oben beschriebene Wiedergeburt in sich vollbringt, und damit den reinen Gottmenschen und Sohn Gottes lebendig in sich herstellt, nur in der Wirklichkeit in grösserem oder geringerem Maasse unvollkommener, als in dem erhabenen Nazarener, neu geboren. Darum eben redet Christus selber, der ewige, bei Johannes also: „Ich bin die Auferstehung und das Leben[1]),“ nämlich des göttlichen Geistes in jedem Menschen. Und in einer anderen Stelle: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater als durch mich[2]).“ Denn freilich nur „durch ihn,“ wie Paulus zu den Ephesiern ausspricht, haben wir alle „den Zutritt in Einem Geiste zum Vater[3]).“ Demgemäss schreibt Paulus denn auch an die Kolosser: „Ziehet den alten Menschen aus mit seinen Thaten, und ziehet den neuen an, der erneuet wird zur Erkenntniss nach dem Bilde Dess, der ihn erschaffen; wo nicht ist Grieche und Jude, Ausländer, Scythe, Knecht, Freier, sondern Alles und in Allen Christus[4]).“ Und an die Galater: „Mit Christo bin ich gekreuzigt, und lebe nicht mehr ich selbst, sondern Christus lebet in mir[5]).“ Und so sagt auch Johann Angelus:

„Die Perle wird vom Thau in einer Muschel-Höhle
„Gezeuget und gebor'n, und dies ist bald beweist,
„Wo du's nicht glauben willst: der Thau ist Gottes Geist,
„Die Perle Jesus Christ, die Muschel meine Seele[6]).“

Das ist das Mysterium des ewigen Christus, welches den innersten allerheiligsten Mittelpunkt der Christlichen religiösen Erkenntniss und des Christlichen religiösen Lebens bildet. Und daraus ist die ganze Christuslehre einfach verständlich, nicht blos in allen ihren tiefsten Gedanken, sondern auch selbst in ihrer bestimmten symbolisch sinnlichen Form der Auffassung und Darstellung. Die Form der Auffassung und Darstellung nämlich, das ist die ganze Summe der Ergebnisse, durch welche die neuere wissenschaftliche Kritik der heiligen Schriften ihre missverstandenen Triumphe feiert, beruht darin: dass die Christliche religiöse Erkenntniss eben den ewigen Christus, den wir jetzt betrachtet haben, in

---

1) Joh. 11, 25.
2) Joh. 14, 6.
3) Eph. 2, 18. Vgl. Gal. 3, 26.
4) Kol. 3, 9. f.
5) Gal. 2, 20.
6) Joh. Angelus a. a. O. III, 248.

dem historischen verkörpert anschaut, und daher auch den historischen Christus all die Wunder auf dem Gebiete der sinnlichen Wirklichkeit vollbracht haben sieht, die der ewige in ihm auf dem Gebiete des geistigen Lebens, welches ja allein sein Reich war und ist[1]), vollbrachte und fort und fort vollbringt. Darum die unmittelbar in die Augen springende geistige Bedeutung oder doch der symbolische Hintergrund bei allen übernatürlichen Begebenheiten mit dem historischen Christus und allen Wunderthaten, welche die heiligen Schriften von ihm berichten. Darum auch die bekannte Feier jener übernatürlichen Begebenheiten und jener Wunderthaten noch fortdauernd in dem Christlichen Kultus, weil sie eben dem Christlichen Bewusstsein ganz und gar nicht ein blosser Gegenstand der Verwunderung und des Staunens sind, sondern ihm gleichzeitig die Christliche Erkenntniss und Wahrheit selbst, die übersinnliche Geschichte des ewigen Christus, versinnlicht darstellen in bedeutungsvollen Thatsachen. Denn welcher Christliche Theolog und Prediger, der einiger Maassen in das tiefere Verständniss der Christlichen Offenbarung eingedrungen ist, redet wol von der wunderbaren Geburt Christi[2]), ohne zugleich der göttlichen Herkunft und Berufung jedes Menschenkindes zu gedenken, und dadurch den festlich geschmückten Christbäumchen, die am heiligen Weihnachtsabende in allen Christlichen Familien leuchten, das rechte Licht anzuzünden, oder ohne dabei das Gebet des Johann Angelus zu erheben:

„Ach, könnte nur dein Herz zu einer Krippe werden,
„Gott würde noch einmal ein Kind auf dieser Erden“ [3]).

Welcher Christliche Theolog und Prediger redet wol von der wunderbaren Auferstehung Christi aus dem Grabe[4]), ohne zugleich mit Paulus zu lehren: „Wenn aber Christus nicht auferwecket worden, so ist euer Glaube eitel,“ und: „Es wird gesäet ein seelischer Körper, auferwecket ein geistiger Körper; es giebt einen seelischen Körper, und es giebt einen geistigen Körper“ [5]); oder ohne dabei mit Paulus zu mahnen an die Auferstehung des göttlichen Geistes und die Wiedergeburt in uns, „auf dass, sowie Christus auferwecket von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Neuheit des Lebens wandeln“ [6]).

---

[1]) Joh. 18, 36.
[2]) Matth. 1, 18. f. Luk. 1, 26. f.
[3]) Joh. Angelus a. a. O. II, 53.
[4]) Matth. 28, 1. f. Mark. 16, 1. f. Luk. 24, 1. f. Joh. 20, 1. f.
[5]) 1 Kor. 15, 17. u. 44.
[6]) Röm. 6, 4.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Himmelfahrt Christi[1]), und mit der Ausgiessung des heiligen Geistes über die Apostel am Pfingsttage[2]). Bei der Erzählung von der wunderbaren Versuchung Christi durch den Satan[3]), von der Theophanie am Jordan, da Christus getauft wurde[4]), von seiner Verklärung auf dem Berge[5]), springt die geistige Bedeutung unmittelbar in die Augen. Aber auch bei all den einzelnen Wunderthaten, welche die heiligen Schriften von Christus melden, dass er durch die ihm inwohnende göttliche Kraft jegliche Kranke heilete, Aussätzige reinigte[6]), Besessene vom Bösen befreite[7]), Blindgebornen die Augen aufthat[8]), Todte in das Leben rief[9]), ist der symbolische Hintergrund gar nicht zu verkennen, so sehr auch die Berichte ihn verbergen; gewiss wenigstens wird keine Christliche Predigt irgend eine dieser Wunderthaten des historischen Christus vortragen, ohne zugleich zu zeigen, wie auch der ewige Christus noch gegenwärtig, nur in seinem Reiche des geistigen Lebens, dieselben Wunder wirket. Keine Christliche Predigt wird von der wunderbaren Speisung der vielen Tausende durch Christus[10]) handeln, ohne zugleich hinzuweisen auf seine Rede: „Nicht vom Brote allein lebet der Mensch, sondern von jeglichem Worte, das durch den Mund Gottes hervorgehet,“ und: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern“[11]). Keine Christliche Predigt wird die wunderbare Begebenheit mit dem Feigenbaume[12]) dar-

---

1) Luk. 24, 50. f. Ap. Gesch. 1, 9.

2) Ap. Gesch. 2, 1. f.

3) Matth. 4, 1. f. Luk. 4, 1. f.

4) Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. f. Luk. 3, 21. f.

5) Matth. 17, 1. f. Mark. 9, 2. f. Luk. 9, 28. f.

6) Matth. 8, 2. f. Mark. 1, 40. f. Luk. 5, 12. f. Joh. 17, 12. f.

7) Luk. 4, 31. f.; Mark. 1, 23. f.; Matth. 8, 28. f. Mark. 5, 1. f. Luk. 8, 26. f.; Matth. 15, 22. f. Mark. 7, 24. f.; Matth. 17, 14. f. Mark. 9, 14. f. Luk. 9, 37. f.; Matth. 9, 32. f.; Matth. 12, 22. f. Mark. 3, 10. f. Luk. 11, 14. f.

8) Matth. 9, 27. f.; Joh. 9, 1. f. Mark. 8, 22 f.; Matth. 20, 29 f. Mark. 10, 46. f. Luk. 18, 35. f. Vgl. Luk. 4, 19. u. 21. Ganz augenfällig ist die Symbolik in der wunderbaren Begebenheit mit Paulus, Ap. Gesch. 9, 1. f., der zuerst mit Blindheit geschlagen war, dann aber, bei der Zusammenkunft mit Ananias, zu gleicher Zeit sehend und mit dem heiligen Geiste erfüllt wurde.

9) Matth. 9, 18. f. Mark. 5, 22. f. Luk. 8, 40. f.; Luk. 7. 11. f.; Joh. 11, 1. f. Vgl. Joh. 11, 25.

10) Matth. 14, 15. f. Mark. 6, 34. f. Luk. 9, 12. f. Joh. 6, 1. f. Matth. 15, 32. f. Mark. 8, 1. f.

11) Matth. 4, 4. Luk. 4, 4. u. Joh. 6, 35. Vgl. Joh. 4, 6. f.

12) Matth. 21, 18. f. Mark. 11, 12. f.

legen, ohne zugleich in ihr die sinnliche Darstellung jenes Ausspruches zu erblicken, auf welchen schon Christus selber in seinem Gleichnisse vom Feigenbaume hindeutet: „Jeglicher Baum, der nicht gute Frucht bringet, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“ [1]). Doch dies genügt hier, um die Form verständlich zu machen, in welcher das dargelegte Mysterium der Christlichen Religion in den heiligen Schriften entwickelt ist und von dem Christlichen Bewusstsein angeschaut wird. Dagegen ist es nöthig, noch die wesentlichsten und tiefsten Christlichen Gedanken selbst, die aus jenem Mysterium ausfliessen, näher zu beleuchten. Unter ihnen behauptet die erste Stelle ohne Zweifel dieser: dass Christus der göttliche Erlöser des Menschengeschlechtes aus der Sünde und dem Tode und der göttliche Versöhner desselben mit dem himmlischen Vater ist. Das ist er in Wahrheit, nicht aber als der historische Christus, der zur Befriedigung des göttlichen Zornes den Martertod am Kreuze gestorben sein soll, wie freilich schon manche Stellen der heiligen Schriften selbst und jetzt gewöhnlich die Christlichen Theologen aus der beschränktesten Israelitischen Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit lehren [2]), sondern als der ewige Christus, der in dem historischen zuerst die wirkliche Erlösung des Menschengeistes aus der Sünde und dem Tode geoffenbart und dargestellt und in dem leiblichen Martertode bewahrheitet und besiegelt hat, und der dieselbe geistig vermöge der Wiedergeburt in jedem wahren Christen vollbringet. Nämlich die Sünde und der Tod, versteht sich, der geistige, ist nach der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schriften [3]) die Herrschaft der sinnlichen Triebe oder des Fleisches über den uns inwohnenden göttlichen Geist; natürlich, denn soweit nur die sinnlichen Triebe in uns walten, waltet und lebet eben der göttliche Geist in uns nicht. Demnach besteht auch die Erlösung aus der Sünde und dem geistigen Tode darin, dass der uns inwohnende göttliche Geist mit dem vollen Selbstbewusstsein und in der ganzen Kraft seines göttlichen Wesens in uns erwacht und damit sich aus der Knechtschaft der Sinnlichkeit oder des Fleisches befreiet. Dies geschieht aber vermöge der

---

[1]) Matth. 3, 10. Luk. 3, 9. Dazu das Gleichniss vom Feigenbaume Luk. 13, 6. f. Neander Leben Jesu S. 636, Anm. 2: „Die Bemerkung bei Mark. 11, 13., dass keine Zeit für Feigen gewesen sei, kann nicht passen; denn darin liegt gerade die Bedeutung des Ganzen, dass in dieser Zeit von dem Baume mit Recht Feigen zu erwarten waren und er doch keine brachte.“

[2]) Vgl. Francke a. a. O. S. 23. f. u. 167. f.

[3]) Röm. 7, 5. 14. f. 8, 2. u. 6. f. Joh. 6, 63.

geistigen Wiedergeburt, in welcher eben der uns inwohnende göttliche Geist, der reine Gottmensch und wahrhafte Sohn Gottes, lebendig in uns auferstehet, oder Christus in uns geboren wird. So lehret Christus selber bei Johannes, indem er die bereits angeführten Worte redet zu Nikodemus: „Es sei denn, dass Jemand von Neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen“ [1]); und zur Martha: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ [2]). Und demgemäss schreibt auch Johann Angelus kühn und treffend:

„Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren,
„Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren“ [3]).

Das ist der wahre Begriff der wirklichen Erlösung durch Christus aus der Sünde und dem geistigen Tode. Dass in ihr auch dem leiblichen Tode der Stachel genommen ist [4]), leuchtet von selbst ein; denn „nun sind wir Gottes Kinder,“ „als solche, die wiedergeboren sind nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen“ [5]). Aber Christus ist nicht blos der göttliche Erlöser des Menschengeschlechtes, sondern er verhilft uns auch gleichzeitig, indem er uns kraft der Wiedergeburt aus der Sünde und dem geistigen Tode erlöset, zur wirklichen und wahren Freiheit. Ihr neuen Propheten, die ihr jetzt überall in der Welt die Freiheit verkündet, lernet zuerst von Christus und seinem grossen Jünger Paulus, worin die wirkliche und wahre Freiheit bestehet [6]), und dann lasset hören, ob es diese Freiheit ist, die ihr erhebet. Frei bin ich, soviel wisset auch ihr schon aus der Schule der alten Hellenen und Römer, aus der ihr kommt, wenn ich selbst mich bestimme in meinem Wollen und Thun und kein Anderer oder Anderes ausser mir. Mein eigentliches Ich und Selbst aber, das wisset ihr wol nicht, doch das lehrt euch Christus und der Apostel, ist der mir inwohnende göttliche Geist oder der reine Gottmensch in mir. Denn was ich ausserdem bin an Seele und Leib, ist mir gemein mit den Thieren. Auch meine sinnlichen Anschauungen und Gefühle und Begehrungen sind nur soweit nicht thierische, sondern ausschliessend menschliche und mein eigen, als sie von Geist

---

[1]) Joh. 3. 3.
[2]) Joh. 11, 25.
[3]) Joh. Angelus a. a. O. I, 61.
[4]) 1 Kor. 15, 55.
[5]) 1 Joh. 3, 2. 1 Petr. 1, 23.
[6]) S. die Hauptstellen: Joh. 8, 31. f. Röm. 7, 14. f. 8, 15. Gal. 4, 1. f. 5, 16. f. 2 Kor. 3, 17. 1 Kor. 7, 23.

oder Vernunft erleuchtet und verschönt sind. Denn der göttliche Geist und die wahre Vernunft sind Eines [1]). Also bestimme in Wirklichkeit ich selbst mich in meinem Wollen und Thun, wenn ich aus dem mir inwohnenden göttlichen Geiste oder aus der mir inwohnenden göttlichen Vernunft, aus dem reinen Gottmenschen und wahren Sohn Gottes in mir, mich bestimme und thue; dann bin ich wirklich frei, indem ich nach dem Willen meines wirklichen Selbst, welcher zugleich der Wille meines himmlischen Vaters, des unendlichen Gottesgeistes, und die Wahrheit ist, thue. Wofern aber Antriebe meiner Sinnlichkeit und irdischen Menschheit mich bestimmen, thue ich selbst nicht; dann befinde ich, mein eigentliches Selbst, mich in der Knechtschaft, und bin nicht frei [2]). Darum denket nur nicht, dass ihr jemals zur wirklichen und wahren Freiheit gelangen werdet sowohl in euch selbst als im öffentlichen Zusammenleben, ausser allein durch Christus; sondern noch bestehet in voller Kraft, was er redete zu den Juden: „So ihr bleibet in meiner Lehre, so seid ihr wahrhaft meine Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen,“ und: „So euch nun der Sohn frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein“ [3]). Endlich ist Christus, kraft derselben Wiedergeburt, in welcher die Erlösung und die wahre Freiheit hervorgehet, auch der Hersteller des Reiches Gottes und des glückseligen Lebens in ihm. Denn „das Reich Gottes,“ also lehrt er selber, „kommt nicht so, dass es beobachtet werden könnte; noch auch wird man sagen: Siehe, hier ist es! oder: Siehe, dort! denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch“ [4]). Dasselbe ist eben das unsichtbare übersinnliche Reich, in welchem wir Gott, den unendlichen reinen Geist, der das ganze Weltall erschaffen hat und regiert, als unseren liebevollen himmlischen Vater, uns selbst aber in dem uns inwohnenden übersinnlichen Geiste als von Ihm geboren oder als seine wirklichen Kinder, und damit auch unter einander als Brüder erkennen, und so, nach der Lehre und dem Vorbilde Christi, in der beseligenden Gesinnung und Empfindung, von welcher in dem ähnlichen menschlichen Verhältnisse die Kinder gegen ihren Vater und gegen einander erfüllt sind, als Mitglieder der göttlichen erhabenen Familie leben und wandeln. Hiebei leuchtet von selbst ein, welches die neue unterscheidende Christliche

---

1) Röm. 7. 23.

2) Röm. 7, 17. u. 20. Vgl. Joh. 8, 34.

3) Joh. 8, 31. f.

4) Luk. 17, 20. f. *ἰδοὺ γὰρ, ἡ βασιλείατοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐςιν.*

Sittlichkeit ist, nämlich die gottmenschliche und damit vollkommen und wahrhaft freie, in welcher das grösste Gebot, wofern in ihr von Geboten die Rede sein kann, die Liebe ist, die reinste Liebe zu Gott, dem Vater, und zu den Brüdern. Darum eben spricht Christus zu dem Pharisäer, der ihn um das grösste Gebot befragt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüthe. Das ist das erste und grösste Gebot. Das zweite aber ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selber. In diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz und die Propheten begriffen“[1]). Und zu seinen Jüngern: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch einander liebet; sowie ich euch geliebt habe, sollt auch ihr euch einander lieben. Daran werden Alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe habt unter einander“[2]). Die Liebe zum Nächsten, „nicht mit Worten und mit der Zunge, sondern mit That und Wahrheit“[3]), dieses neue Gebot im Christenthum, fliesst unmittelbar aus der Tiefe der Christlichen neuen Grundanschauung vom Wesen und Verhältniss Gottes und des Menschen, als des sichtbaren Ebenbildes und Sohnes Gottes, eben aus „dem göttlichen Sehen“ im Christenthum, welches uns Johann Angelus oben in den Worten ausgedrückt hat:

„Wer in dem Nächsten Nichts als Gott und Christum sieht,
„Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blüht,“

und ist eben desshalb auch völlig Eines mit der Liebe zu Gott, dem ersten Gebote, und der eigentliche werkthätige Kultus der Christlichen Religion. Denn so lehrt der erste Brief des Johannes ausdrücklich: „Wer da sagt, dass er im Lichte sei, und hasset seinen Bruder, der ist in der Finsterniss bis jetzt.“ „Denn die Liebe ist von Gott, und Jeder, der liebet, ist von Gott geboren, und erkennet Gott.“ „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. So Jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet: wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet? Und dies Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebet, auch seinen Bruder lieben müsse[4]).“ Und so redet Christus selber, der erhabene Gottmensch, der uns aus jedem Menschen, auch dem geringsten,

---

[1]) Matth. 22, 35. f. Mark. 12, 28. f. Luk. 10, 25. f. Vgl. Röm. 13, 8. f. Gal. 5, 14. Kol. 3, 14. Jak. 2, 2. f.

[2]) Joh. 13, 34. f. Vgl. Matth. 5, 22. f. 18, 21. f. Luk. 17, 3. f.

[3]) 1 Joh. 3, 18.

[4]) 1 Joh. 2, 9. 4, 7. f. Vgl. 3, 14. f.

entgegenblickt: „Was ihr gethan habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan," und „Was ihr nicht gethan habt Einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht gethan[1])." Dergestalt ist die Liebe die wahre Seele des Christlichen Lebens, und hat ohne sie all unser Wissen und Thun keinen Werth, wie Paulus bewunderungswürdig lehrt: „Wenn ich in den Zungen der Menschen rede und der Engel, habe aber keine Liebe: so bin ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich Prophezeihung habe, und weiss die Geheimnisse alle und alle Erkenntniss, und wenn ich allen Glauben habe, um Berge zu versetzen, habe aber keine Liebe: so bin ich Nichts. Und wenn ich alle meine Habe ausgespendet, und meinen Leib hingegeben habe zum Verbrennen, habe aber keine Liebe: so ist es mir nichts nütze[2])."

Hier beschliesse ich die Darlegung der Christlichen Grunderkenntniss und des Lebens, welches von ihr ausfliesst, mit den Worten des Johann Angelus:

„Freund, es ist nun genug. Im Fall du mehr willst lesen,
„So geh' und werde selbst die Schrift, und selbst das Wesen[3])."

* * *

Das ist der wahre Sinn und Kern des ganzen Drama's der Entwikkelung des Menschengeistes, das sich auf der Bühne der Weltgeschichte entfaltet, nicht wie die jetzt herrschende Schulweisheit aus eigener spekulativer Philosophie oder Phantasie ihn denkt, sondern wie er aus den wirklichen Thatsachen und heiligen Urkunden der Weltgeschichte, die vor Augen gelegt worden sind, sich unzweifelhaft ergiebt: dieser Stufengang der Erkenntniss und sittlichen Verwirklichung der Wahrheit von der Kindheit des menschlichen Bewusstseins bis hinauf zur Christlichen Offenbarung, dem Endziele der Weltgeschichte. Denn in dem Christlichen Bewusstsein ist nicht nur, wie oben gezeigt worden, all die frühere Erkenntniss und Errungenschaft des Menschengeistes zur verklärenden und vollendenden Einheit erhoben, sondern auch der ganze Stufengang der weltgeschichtlichen Entwickelung zu seinem letzten höchsten Ziele gelangt, und die grosse Lebensgeschichte der Menschheit dem inneren Wesen nach vollendet, insofern ein Hinausschreiten über die Christliche Erkenntnissstufe ganz undenkbar ist, sondern dem Menschengeiste fortan

---

1) Matth. 25, 40. u. 45.
2) 1 Kor. 13, 1. f.
3) Joh. Angelus a. a. O. VI, 263.

nur noch die freilich unendliche Aufgabe verbleibt, die Christliche Grunderkenntniss, theoretischerseits, in ihrer unerschöpflichen Tiefe und Fülle zur lauteren und freien wissenschaftlichen Einsicht zu entwickeln und zu verklären und, praktischerseits, mit aller Kraft sie sittlich zu verwirklichen im Leben. Nur auf dem Boden der Christlichen Grunderkenntniss selbst ist freilich ein unendliches Fortschreiten des Menschengeschlechtes in Einsicht und Sittlichkeit möglich, und nicht nur möglich, sondern auch dringend nothwendig und geboten, nicht aber über ihn hinaus zu einem neuen höheren Lichte und Leben. „Denn," so hat der grosse Apostel bereits vor achtzehn Jahrhunderten verkündet, und das gilt noch heute und für immer, „einen anderen Grund kann Niemand legen ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus[1])."

Doch nun werden alle Diejenigen, welche über den Sinn und Gang der Weltgeschichte von den neuesten Philosophen und deren Jüngern anders belehrt sind, mit Verwunderung sich erheben und entgegnen: „Wie? noch hältst du fest an der Verkündigung des Apostels, selbst in der freien wissenschaftlichen Untersuchung? und in der religiösen Erkenntniss der Völker erblickest du den Grund und die Angel ihres Lebens und der ganzen Weltgeschichte, und verschliessest deine Augen vor dem höheren Lichte, das den Menschen überall in der Philosophie aufgegangen ist, und das auch in unseren Tagen uns über das Christenthum hinausgeführt hat, und eben jetzt die Umgestaltung unseres gesammten Lebens wirkt?" Das sei ferne, dass wir unsere Augen verschliessen! vielmehr wollen wir recht genau sehen, wie es sich mit dem höheren Lichte der Philosophie in der Entwickelung der Volksleben verhält. Nur die Philosophen sollen uns darüber nicht belehren, welche, von ihrem vermeinten höheren Lichte geblendet, sich ein Verhältniss der Philosophie zur Religion und dem gesammten Volksleben nach ihrem Wohlgefallen einbilden, sondern wieder aus der Geschichte selbst wollen wir urkundlich das wirkliche Verhältniss kennen lernen. Erst wann dies geschehen, werden wir auch über die Natur der gegenwärtigen Gährung unseres gesammten Lebens ein sicheres Urtheil gewinnen.

---

[1]) 1 Kor. 3, 11.

Zweiter Theil.

Die Geschichte der Philosophie und ihre Stellung zur Religion.

Wie die Religion und die Philosophie sich im Allgemeinen nach Form und Inhalt zu einander verhalten, ist schon aus dem ersten Theile unserer Untersuchung hinreichend klar und ausser allem Zweifel gestellt. Denn es ist ausführlich zugleich aus den religiösen Urkunden und aus dem thatsächlichen Leben der Völker erwiesen worden, was bereits Hegel sehr treffend ausgesprochen, nur freilich nicht auch zur Grundlage seiner Betrachtung der Volksleben und der ganzen Weltgeschichte gemacht hat: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definizion dessen giebt, was es für das Wahre hält," so dass auch „das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprinzip der Religion ausmacht," und „Kunst und Wissenschaft sind nur verschiedene Seiten und Formen eben desselben Inhalts[1])." Nämlich in der Religion erkennt ein Volk die Wahrheit, soweit es dieselbe erkennt, in der mehr oder minder sinnlichen Form der Vorstellung und des Gefühls, d. i. der „Vernunft im Gemüth und Herzen[2])," als göttliche Offenbarung; dagegen in der Philosophie, wenn es eine solche hat, erkennt es die Wahrheit in der Form des abstrakten reinen Denkens oder der reinen Wissenschaft, als reine Denknothwendigkeit. Hieraus leuchtet von selbst ein, was Hegel weiter schreibt und Jeder aus der Erfahrung weiss: „Die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntniss der

---

[1]) Hegel Vorlesungen über die Philosophie d. Gesch. S. 62 u. 407 d. Ausg. 1840.
[2]) Hegel a. a. O. S. 407.

Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewusstseins, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen[1])." Ebenso einfach ist hieraus begreiflich, was gleichfalls die Erfahrung lehrt, dass es kein Volksleben giebt und geben kann ohne Religion, wohl aber unzählige ohne Philosophie, die immer nur bei dem Volke hervortreten wird, in welchem der wissenschaftliche Trieb und mit ihm das Bedürfniss, seine höchste Wahrheit auch zum wissenschaftlichen Bewusstsein zu bringen, besonders lebendig ist; nur dieses besondere Bedürfniss bildet in einem Volksleben die Nöthigung zur Philosophie. Also besteht die grundwesentliche Verschiedenheit der Religion und der Philosophie nur in der Form, wie Hegel richtig lehrt: „Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Sternen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen[2])." Doch, versteht sich, nur soweit ist der Gehalt derselbe, dass beide die Wahrheit in irgend einer bestimmten Auffassung zum Gegenstande haben; aber in der bestimmten Auffassung der Wahrheit können beide ebenso wohl zusammentreffen, als einander widersprechen. Aus diesem Verhältnisse der Religion und der Philosophie zu einander nach Form und Inhalt, ergiebt sich von selbst die Beantwortung der Frage, ob beide, wie es jetzt den Anschein hat und Viele behaupten, mit einander durchaus unversöhnbar seien, oder doch zwischen ihnen eine Versöhnung zu Stande kommen könne. Ein wirklicher Widerstreit zwischen der Religion und der Philosophie findet nur dann statt, wenn sie einander in der bestimmten Auffassung der Wahrheit widerstreiten, wenn z. B. die eine nur Ein Prinzip aller Dinge, die andere dagegen atomistisch unzählige Prinzipien erkennt, oder wenn die eine dualistisch eine ursprüngliche Geschiedenheit des Geistes und der Materie annimmt, die andere dagegen pantheistisch das Geistige und das Materielle sich aus Einem Urwesen entwickeln lässt, u. s. f. Sobald aber beide in der bestimmten Auffassung der Wahrheit zusammentreffen und Dasselbige als das Wahre erkennen und anschauen, nur die eine gleichsam durch farbiges, die andere durch reines abstraktes Glas: so wird derselbe Gegenstand zwar in beiden ein sehr verschiedenes Aussehn haben, aber sie befinden sich in keinem wirklichen Widerstreite des Erkennens, sondern eben nur in der Verschiedenheit des Anschauens,

---

1) Hegel Encyclop. d. philos. Wissensch., Vorr. S. XVIII f. d. Ausg. 1827.
2) Hegel a. a. O. S. XIX.

welche ihre eigenthümliche Form ausmacht, mag auch immerhin Befangenen diese Verschiedenheit als ein Widerstreit erscheinen. In solcher Weise ist allerdings eine vollständige innere Versöhnung der Religion und der Philosophie mit einander möglich, und nicht nur möglich, sondern auch thatsächlich in der Geschichte in vielen Gestalten der Religion und der Philosophie gegeben. Darum bedarf es auch keiner weiteren Erörterung hierüber, sondern wenn die jüngsten Anhänger der Hegelschen Schule, im Widerspruche mit dem Meister selbst, die Möglichkeit dieser Versöhnung zwischen der Religion und der Philosophie leugnen, und zum Beweise ein Kapitel aus ihrer spekulativen Logik, das von der absoluten Dialektik der Begriffe Form und Inhalt, entwickeln: so werden wir sie auf dieselbe Weise widerlegen, wie nach der Erzählung der Alten Diogenes von Sinope einen Sophisten widerlegte, als dieser seinen Zuhörern, gleichfalls mittelst absoluter Dialektik, die Unmöglichkeit der Bewegung darthat. Diogenes erhob sich von seinem Sitze, und bewegte sich vor Aller Augen auf und nieder. Auch hier in unserer Untersuchung werden sogleich nicht weniger als ein halbes Duzend historische Gestalten der Religion und der Philosophie vor Aller Augen gestellt werden, welche ebenso viele bestimmte Grunderkenntnisse ganz übereinkommend, nur die einen in der Form der Religion, die anderen in der Form der Philosophie, entfalten. Sollte hiegegen eingewendet werden, was von Hegel und seiner Schule gegen Diogenes eingewendet wird, dass diese Widerlegung keine philosophisch-spekulative sei, so kann uns dies nicht bekümmern; zur Ueberzeugung, um die es uns zu thun ist, wie es sich in der Wirklichkeit mit der Stellung der Religion und der Philosophie zu einander, und daneben auch zur Ueberzeugung, wie es sich mit der vermeintlich unfehlbaren absoluten Dialektik verhält, wird sie sicherlich vollkommen genügen.

Doch es kann uns keinesweges blos um die Ueberzeugung zu thun sein, wie im Allgemeinen die Religion und die Philosophie nach Form und Inhalt zu einander stehen; dadurch würden wir zur gründlicheren Einsicht in das Leben der Völker und insbesondere in unsere eigenen gegenwärtigen Wirren noch wenig gewinnen; es handelt sich vielmehr um die wichtige Frage: wie und in welcher Stellung zu dem bestimmten religiösen und gesammten Volksbewusstsein die Philosophie sich innerhalb jedes Volkslebens thatsächlich entwickele und vollende. In unserer Zeit, und nicht erst seit gestern, ist überall, auch unter den gründlichsten Gelehrten und Philosophen, die Ansicht verbreitet, welche am einfachsten von Böckh in den Worten ausgesprochen worden ist: es sei „die Philo-

sophie eines Volkes nichts Anderes, als das eigenthümliche Erkennen desselben, welches in den tiefsten und ausgezeichnetsten Denkern sich selbst begriffen hat und sich klar geworden ist, während es in den Uebrigen bewusstlos wirkt und schafft[1]).“ Und diese Ansicht wird, unter sehr enger Einschränkung, allerdings von der Geschichte vollkommen bestätigt. Sie gilt z. B. durchaus von den dargelegten Lehren der Völker des alten Morgenlandes über das Urwesen und den Ursprung und die Natur aller Dinge, wenn man der halb religiös-mythischen, halb wissenschaftlichen Gestaltung jener Lehren, wie häufig geschieht, den Namen der Philosophie beilegen will. Sie gilt auch in der wirklichen Philosophie der Hellenen von der Ideenlehre Platon's, wie schon aus allem dem, was oben über die Hellenen verhandelt worden ist, hervorleuchtet, und weiterhin noch besonders gezeigt werden wird. Aber die angeführte Ansicht wird beständig ohne Einschränkung aufgestellt, und es wird daher auch von ihr weiter zu der Behauptung fortgegangen: dass die gesammte Philosophie eines Volkes, indem sie eben nur der wissenschaftliche Ausdruck seines Erkennens sei, auch in dem ganzen Stufengange ihrer Entwickelung das stufenweis fortschreitende innere Bewusstsein des Volkes von der Wahrheit, blos in der Klarheit des philosophischen Denkens, ausspreche. Diese Anschauung von dem Entwickelungsgange der Volksleben und von der Geltung der Philosophie in ihnen ist in der That die historische Grundanschauung, welche die mächtigsten Wortführer in der Gegenwart beherrscht, und gilt für so unumstösslich und sonnenklar, dass Einer, der sich nicht zu ihr bekennt, als ein über die Maassen Unwissender erscheint, dessen Standpunkt tief unter der Höhe Zeit gelegen sei; und doch wird diese Anschauung sich bei dem genaueren Einsehen in die wirklichen Akten der Geschichte als völlig grundlos und selbst als lächerlich erweisen. Soviel springt schon jetzt aus der ganzen ausführlichen Darlegung des ersten Theiles unserer Untersuchung in die Augen, dass, da nach ihr in jedem Volke Eine bestimmte Grunderkenntniss die Wurzel und Angel seines gesammten eigenthümlichen religiösen und sittlichen Lebens ist, auch in jedem Volke nur Eine bestimmte Philosophie der wissenschaftliche Ausdruck oder die philosophische Verklärung des eigentlichen Volksbewusstseins sein kann. Und doch sehen wir sowohl in Hellas als in der Christlichen Welt ganze Reihen völlig verschiedener und selbst entgegengesetzter Grundansichten in der Entwickelung der Philosophie hervortreten. Nach der angeführten Anschauung müsste in

[1]) Böckh Philolaos S. 39.

Hellas zur Zeit des Pythagoras das Hellenische Volksbewusstsein ein Pythagorisches gewesen sein, zur Zeit des Herakleitos ein Herakleitisches, zur Zeit des Parmenides ein Parmenideisches, u. s. f., und wieder in der Christlichen Welt wäre das Christliche Volksbewusstsein zur Zeit des Spinoza ein Spinozisches gewesen, zur Zeit des Leibnitz ein Leibnitzisches, zur Zeit Kant's ein Kantisches, und eben jetzt wäre es ein Hegelsches und Junghegelsches, und bestände die Aufgabe und innerste Sehnsucht der Gegenwart darin, unser gesammtes religiöses und sittliches Leben und unsere Verfassung mit dieser neuen Erkenntniss in Einklang umzugestalten. Die solches denken und unternehmen, haben weder von dem wirklichen Hellenischen und Christlichen Volksbewusstsein, noch von dem wirklichen Inhalte und der Stellung der Philosophie in Hellas und in der Christlichen Welt eine Kenntniss, sondern eine leere Phantasie. Aber welches denn ist die wirkliche Geltung und Stellung der Philosophie und ihrer ganzen Entwickelung in den Volksleben? Das kann mit vollkommener Sicherheit und Klarheit nur durch die genaue und urkundliche Untersuchung eben der Volksleben selbst ermittelt werden, in denen die Philosophie neben der Religion, dem eigentlichen allgemeinen Bewusstsein jedes Volkes von der Wahrheit, selbständig hervorgetreten ist. Solche Schauplätze giebt es aber in dem ganzen Umfange der Weltgeschichte nur zwei, nämlich die bereits genannten, Hellas und die Christliche Welt, in der letzteren insbesondere unser Deutsches Vaterland. Denn auf den Vor-Hellenischen Stufen des weltgeschichtlichen Lebens ist eine eigentliche Philosophie noch nirgends vorhanden, sondern all die Völker des alten Morgenlandes haben ihre oben dargelegten eigenthümlichen Grundansichten von der Wahrheit nur in der mehr oder weniger sinnlichen und mythischen Form der religiösen Anschauung als göttliche Offenbarung erfasst und entwickelt. Zwar sind jene Grundansichten von ihnen allerdings auch schon einiger Maassen wissenschaftlich zu einer Art Philosophie oder Theologie gestaltet worden; indessen ist es doch nur das magische Licht gleichsam eines Mondscheins des Erkennens, in welches sie das religiöse Bewusstsein verklärt haben, so dass bei ihnen nur missbräuchlich von Philosophie gesprochen werden kann. Zuerst in Hellas ist der helle nüchterne Tag aller eigentlichen Wissenschaft und damit auch der Philosophie aufgegangen; natürlich, wie oben gezeigt worden ist, weil hier eben die Auffassung der reinen Vernunftbegriffe als des Göttlichen und Wahren, welche die Wurzel und Seele alles eigentlichen freien Wissens und vorzugsweise des philosophischen bildet, der Kern des religiösen Volksbewusstseins selbst, der Hellenischen Kunst-

religion und Mythologie, gewesen ist. Doch nicht blos zuerst ist darum die Philosophie in Hellas hervorgetreten, sondern wir finden hier auch sogleich eine ausführliche stufenmässige Entwickelung des philosophischen Erkennens neben dem religiösen allgemeinen Volksbewusstsein, und haben dieselbe dem Wesentlichsten nach in ganzer Vollständigkeit von ihrem Anfange bis zu ihrer Vollendung urkundlich vorliegen. Daher ist Hellas das Land und zwar, da in der Christlichen Welt die Entwikkelung der Philosophie noch in der Fortbewegung begriffen und offenbar noch nicht zu ihrem Ziele gelangt ist, Hellas allein, wo wir die ersehnte sichere Auskunft gewinnen können. Demnach untersuchen wir zuerst, wie und in welcher Stellung zum gesammten eigentlichen Volksbewusstsein die Philosophie sich in Hellas entwickelt und vollendet hat. Nachdem wir darüber zur vollen Klarheit gelangt sein werden, so wird uns auch über die Bedeutung und das endliche Ziel der Philosophie in der Christlichen Welt und selbst über die Gährung, in welche gegenwärtig unser gesammtes Leben ohne Zweifel durch ihren Einfluss versetzt worden ist, das rechte Licht aufgehen. Denn die Geschichte der Philosophie in Hellas ist gewisser Maassen schon, nur auf anderem geistigen Grund und Boden, die Geschichte unserer eigenen Philosophie.

A. Die Philosophie in Hellas.

Diejenigen, welche mit der Geschichte der Hellenischen Philosophie aus den vorliegenden Urkunden und Ueberlieferungen vollständig und in's Genaue vertraut sind, wissen, dass dieselbe bis zum Auftreten des Sokrates, der eine neue Epoche in ihr eröffnete, sich in folgenden fünf grundeigenthümlichen Erkenntnissen und Hauptstufen entwickelt hat: in der Lehre des Pythagoras und seiner Genossen; in der Lehre der sogenannten Jonischen Philosophen, insbesondere des Ephesiers Herakleitos; in der Lehre der Eleaten, welche durch Xenophanes von Kolophon gegründet und durch Parmenides von Elea zu ihrer höchsten Vollenduug erhoben worden ist; in der Lehre des Agrigentiners Empedokles; in der Lehre des Klazomeniers Anaxagoras. Diese fünf verschiedenen Lehren von dem Urwesen und dem Ursprunge und der Natur aller Dinge erschöpfen im Grundwesentlichen den ganzen Begriff der Vor-Sokratischen Philosophie in Hellas, indem all die anderen Gestalten der Philosophie, welche ausser ihnen jenen Zeitraum erfüllen, wie

die Lehre des Anaximenes, des Melissos, der Atomiker Leukippos und Demokritos, der Sophisten, entweder nur ihre jetzt bedeutungslosen Vorläuferinnen oder Nachfolgerinnen gewesen, oder nur als Aeste und Auswüchse aus diesen Stämmen hervorgegangen sind. Auf „jene frühere Philosophie, die wir," mit Schleiermacher, „durch die Namen Pythagoras, Parmenides, Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles bezeichnen[1])," folgte die Glanzperiode, in welcher Sokrates und Platon und Aristoteles eine Grundansicht eröffneten, in idealer Anschauung entwickelten und in der nüchternen Betrachtung der empirischen Wirklichkeit ausführten, die wir in vollkommenem Einverständniss mit Braniss und Zeller und allen gründlichen Geschichtslehrern der Hellenischen Philosophie als „die Vollendung der philosophischen Arbeit des Griechischen Geistes" erkennen müssen, da die Hellenen eine neue höhere Grundansicht über diese hinaus nicht hervorgebracht haben[2]). Das sind die Hauptstufen der Entwickelung der Hellenischen Philosophie von ihrem Anfange bis zu ihrer Vollendung, welche jetzt in ihrer Beschaffenheit näher betrachtet werden sollen.

1. Pythagoras.

Es war um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, als der berühmte Samier Pythagoras, von dem die Alten den Anfang und selbst den Namen der Philosophie herleiten[3]), zuerst in Samos, dann zu Kroton in Gross-Griechenland mit einer neuen Anschauung von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge hervortrat und aus ihr eine neue Sittlichkeit und Lebensordnung entwickelte, für welche bald Hunderte und Tausende der edelsten Hellenen, mit ihnen selbst Frauen und Kinder, von hoher Begeisterung ergriffen wurden, dergestalt, dass sie alles Ernstes sich verbündeten und unternahmen, auf der Grundlage der Lehre des Pythagoras im Staat und in den Familien ein neues Pythagorisches Leben herzustellen[4]). Ohne Zweifel waren sie alle, die von der neuen philosophischen Erkenntniss und Lehre des Pythagoras zu solchem Unternehmen begeistert wurden, von der festen Ueberzeugung durchdrungen, dass in ihr ein höheres Wissen von der Wahrheit errungen

---

[1]) Schleiermacher Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, in s. Philos. u. verm. Schriften B. II, S. 293.

[2]) Braniss Gesch. d. Philosophie seit Kant, Th. I, S. 152 f. 179 f. 210 f.

[3]) Isocrat. in Busir. p. 226 sq. ed. Steph. p. 254 ed. Bekker: *φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε.* Vgl. Diog. L. prooem. 12. Cic. Tuscul. V, 3. u. A.

[4]) Dicaearch. ap. Porphyr. Vit. Pythag. 18. ap. Jamblich. Vit. Pythag. 37. sq. Justin. XX, 4. sq. u. A. Krische de societ. Pythagor.

sei, als das Bewusstsein, aus welchem bis dahin das Hellenische Leben erwachsen war und sich gestaltete; sie waren davon sicherlich ebenso fest überzeugt, wie zur Zeit bei uns Unzählige, und nicht eben nur Geistlose und des tieferen Ernstes Ermangelnde, überzeugt sind, nun in der Philosophie sich über die religiöse Erkenntniss, die historische Grundlage unserer Christlichen Welt, zu einem höheren Wissen von der Wahrheit erhoben zu haben und auf ihm ein höheres sittliches Leben erbauen zu können. Verhielt es sich aber mit der neuen Lehre des Pythagoras in der That also? Wir würden den Vorwurf der Rohheit verdienen, vermöchten wir der Pythagorischen Weltansicht und der Sittlichkeit und Lebensordnung, in welcher dieselbe verwirklicht werden sollte, unsere hohe Bewunderung zu versagen; aber diese Bewunderung kann uns nicht hindern gleichzeitig zu erkennen, dass, wäre dem Pythagoras und seinem begeisterten Anhange das Unternehmen gelungen, Hellas dadurch nicht auf eine höhere Stufe erhoben, sondern vielmehr um Jahrtausende zurückversetzt worden wäre auf die allererste Geistesstufe und in den Anfang der Weltgeschichte. Denn die neue Ansicht von der Wahrheit, welche Pythagoras den Hellenen entwickelte, war in der Wirklichkeit gar keine neue, sondern gerade die allerälteste, nämlich völlig dieselbige, welche bereits in der Kindheit des Menschengeschlechtes die alten Schinesen erfasst und zur Grundlage ihres sittlichen Lebens gemacht hatten. Nur der Unterschied fand statt, dass Pythagoras die Schinesische Lehre eben auf dem Hellenischen Boden und in der Klarheit und Schönheit des Hellenischen philosophischen Denkens und Anschauens aufpflanzte. Auf welchem Wege Pythagoras zu dieser Uebereinstimmung des Erkennens mit den alten Schinesen gelangt ist, wird schwerlich mit einiger Sicherheit zu ermitteln sein, da in Hellas, ausser der dunklen Sage von den Hyperboreern, den friedfertigen und einträchtigen Dienern des Apollon, mit denen freilich Pythagoras auch ausdrücklich in Verbindung gebracht wird[1]), nirgends die Spur einer Beziehung zu jenem Volke in dem entferntesten Osten Asiens anzutreffen ist, geschweige eine Andeutung, dass er von dorther seine Lehre empfangen habe, vielmehr lässt die Ueberlieferung ihn dieselbe aus allen anderen Ländern schöpfen, nur nicht aus Schina. Aber wie wunderbar und unerklärlich auch diese Uebereinstimmung erscheint, so ist sie nichts desto weniger eine völlig klare Thatsache. Sie ist als solche bereits in der ersten Abtheilung der

---

[1]) Aelian. V. H. II, 26. Diog. L. VIII, 11. Porphyr. Vit. Pythag. 28. sq. Jamblich. Vit. Pythag. 30. 90. sq. 135. 140. sq. 147. 215. sq.

Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte: „Die Pythagoräer und die alten Schinesen," urkundlich und ausführlich aus den Schinesischen und Hellenischen Quellen erwiesen worden[1]), und soll hier von Neuem nur kurz in den grundwesentlichsten Hauptzügen vor Augen gelegt werden.

Der Kern der Lehre des Pythagoras und seiner nächsten Nachfolger bestand darin, dass sie, ganz übereinstimmend mit der oben entwickelten Weltansicht der alten Schinesen, die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach als Zahlen in dem Gegensatze des Ungeraden und des Geraden anschauten, und aus dieser Anschauung den Ursprung und die Beschaffenheit und die ganze sichtbare Ordnung aller Dinge erklärten[2]). „Das Eins," sagt ein Bruchstück des Philolaos wörtlich, „ist der Urgrund von Allem[3])." Das Ur-Eins, aus welchem Alles hervorgegangen, war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eudoros die höchste Gottheit in der Pythagorischen Ansicht, genau wie thîan in der Schinesischen[4]). Aber nicht blos das Urwesen selbst oder die höchste Gottheit erkannten Pythagoras und seine Schüler genau, wie die alten Schinesen, als das Ur-Eins, sondern auch den Ursprung aller Dinge aus demselben erklärten sie völlig ebenso, nämlich: dass das Eins an sich sowohl ungerade als gerade sei, und damit den Gegensatz der Zahlen und der Dinge, die ihnen eben für Zahlen galten, uranfänglich der Kraft nach, δυνάμει, in sich enthalten, und nur aus sich entfaltet habe[5]). Zugleich erblickten sie auch ganz ebenso, wie die Schinesen, die Natur aller Zahlen und damit auch aller Dinge erschöpft in der Zehnheit, so dass sie auch das ganze Weltall, wie jene, als Alles umfassende Zehnheit anschauten[6]). Dabei hatte ihnen

---

[1]) S. Die Pythagoräer und die Schinesen, in d. Einleitung in d. Verständniss d. Weltgeschichte S. 50—208.

[2]) Arist. Metaph. A, 5. p. 15 sq. ed. Brandis. Dazu ib. A, 6. p. 21: *ὁ μὲν (Πλάτων) τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* Und p. 20: *μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.*

[3]) Böckh Philolaos S. 150: „*Ἓν, φησὶν, ἀρχὰ πάντων.*" Vgl. ebend. S. 147 f. Aristot. Metaph. A, 5. p. 16.

[4]) Eudor. ap. Simplic. in Arist. Phys. fol. 39, a: *ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν.* Vgl. Böckh a. a. O. S. 147 f.

[5]) Aristot. Metaph. A, 5. p. 16: *τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων· καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν· τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.* Vgl. Böckh a. a. O. S. 53 u. 147 f.

[6]) Arist. l. c. *τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν.* Vgl.

auch der Gegensatz selbst, des Ungeraden und des Geraden, auf den sie die Gesammtheit der Zahlen und der Dinge zurückführten[1]), nicht blos dieselbe Bedeutung des Himmlischen und des Irdischen, überhaupt des Vollkommneren und des Unvollkommneren, wie der Schinesische, jang und jen[2]), sondern auch dieselbe Beziehung auf die Musikbildung, nach Böckh: „weil alle Hauptverhältnisse der Harmonie, 1: 2, 2: 3, 3: 4, 8: 9, 243: 256, aus geraden und ungeraden Zahlen bestehen[3]).“ Denn auch die Seele der Pythagorischen Weltanschauung, wie der Schinesischen, war der Gedanke, dass die Angel der gesammten Weltordnung und alles Lebens in ihr die Harmonie sei, als deren Quelle sie eben das rechte Verhältniss des Ungeraden und des Geraden erkannten, indem ihnen der Begriff der Weltharmonie auch, gleich den Schinesen, Eines war mit der Oktave[4]). Demgemäss dachten sie denn auch die ganze Ordnung und das Leben der Welt, wie die Schinesen, als eine wirkliche Weltmusik, erbaut auf den harmonischen Verhältnissen der ungeraden und geraden Zahlen, in welcher Alles hervorgehe und bestehe[5]).

Theo Smyrn. Plat. math. 49. Böckh a. a. O. S. 138 f. Dazu Theologum. arithm. 10. p. 59 ed. Ast: *ἐπωνόμαζον αὐτὴν (τὴν δεκάδα) θεολογοῦντες οἱ Πυθαγορικοὶ ποτὲ μὲν κόσμον, ποτὲ δὲ οὐρανὸν, ποτὲ δὲ πᾶν.*

[1]) Heinr. Ritter Gesch. d. Pythag. Philos. S. 157. Zeller, Die Philosophie der Griechen Th. I, S. 103 f, zeigt gewiss richtig, dass der Gegensatz des Ungeraden und des Geraden die ursprüngliche Grundanschauung der Pythagoräer war, und der Gegensatz des Begrenzten und des Unbegrenzten eine spätere Anschauung.

[2]) Ganz in der Schinesischen Anschauung ist die Pythagorische Vorschrift b. Porphyr. V. P. 38: *τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν, τοῖς δὲ χθονίοις ἄρτια.* Ueberhaupt erklärt H. Ritter a. a. O. S. 131 den allgemeinen Pythagorischen Gegensatz also: „dass in den Dingen ein Vollkommeneres und ein Unvollkommeneres zu unterscheiden sei.“ Vgl. dess. Gesch. d. Philos. B. I, S. 380. Und wörtlich ebenso erklärt Amiot den Schinesischen, in d. Mém. d. Miss. T. VI, p. 68: tout ce qu' il y a de plus parfait dans les espèces, tout ce qu' il y a de plus accompli, est yang; le moins parfait est yn.

[3]) Böckh a. a. O. S. 60. Aristot. Metaph. N, 3. p. 297: *ὅτι τὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχει.* Vgl. eb. *A*, 5. p. 16.

[4]) Aristot. l. c. A, 5. p. 16: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Sext. Empir. adv. Math. IV, 6: *τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἁρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι.* Philolaos b. Böckh a. a. O. S. 62 u. 66: „*ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειῶν,*“ d. h. „der Umfang der Harmonie aber,“ nämlich der Oktave, „ist die Quarte und die Quinte.“

[5]) Censorin. de die nat. 13: Pythagoras prodidit hunc totum mundum musica factum ratione, septemque stellas inter coelum et terram vagas, quae mortalium geneses moderantur, motum habere enrythmon et intervalla musicis diastematis congrua, so-

Nur in der bestimmten Entwickelung der Weltmusik wichen sie ab von jenen, indem sie dieselbe, wie bekannt, als eine Sphärenmusik anschauten, während die Schinesen sie als eine Jahresmusik auffassten und noch auffassen, die sich in den zwölf Monden des Jahresprozesses vollbringe. Jedoch bezeugt ein ganz vertrauenswürdiger Gewährsmann, der Pater Premare, dass auch schon die Schinesen von einer Spährenmusik reden, welche in ihrem grauen Alterthume die mythische Niü-wa bei ihnen entwickelt habe[1]). Wie Pythagoras selber und die ältesten Pythagoräer sich die Sphärenmusik in's Bestimmte dachten, lässt sich jetzt schwerlich noch mit Sicherheit ermitteln; wir besitzen von ihr nur spätere von einander abweichende Darstellungen. Eine von diesen ist die folgende, aus der Ueberlieferung Plutarch's, genau mit denselben Intervallen, wie die Schinesische Weltmusik, welche oben aus dem Werke des Li-kuang-ti vorgelegt worden ist; sie lautet in treuer Abschrift nach Böckh's Darlegung:

Ignis	1
Antichthon	3
Terra	9
Luna	27
Mercurius.	81
Phosphorus	243
Sol.	729
Mars	2187
Jupiter	6561
Saturnus	19683 [2]).

Das ist das Grundwesentliche der Pythagorischen Philosophie, deren einfachen Inbegriff daher auch die, wie sich oben gezeigt hat, schon den Schinesen bekannte, von den Pythagoräern hochgefeierte Tetraktys bildet, d. i. die Zahlen 1, 2, 3, 4, welche, zusammengezählt, die allum-

nitusque varios reddere pro sua quamque altitudine ita concordes, ut dulcissimam quidem concinant melodiam, sed nobis inaudibilem propter vocis magnitudinem, quam capere aurium nostrarum angustiae non possint. Etc. Vgl. Cic. Somn. Scip. 4. sq. Macrob. in Somn. Scip. II, 1. Aristot. de coelo II, 9.

[1]) Prémare Discours prélimaire au Chou-king p. CXIV: „par le moyen des kouen ou flutes doubles, elle réunit tous les sons à un seul, et accorda le Soleil, la Lune, et les Étoiles; c' est ce qui s'appelle un concert parfait, une harmonie pleine."

[2]) Boeckh de Platon. systemate coelest. globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810. 4°. p. XXIV. Vgl. Plutarch. de procr. anim. in Plat. Tim.

fassende Zehnheit oder das Weltall, und, in Verhältniss zu einander gestellt, die harmonischen Grundverhältnisse des Weltalls, die Oktave und in ihr die Quinte und Quarte, darstellen [1]).

Dass auch die Pythagorische Sittlichkeit und Lebensordnung, in welcher eben nur die dargelegte mathematisch-musikalische Weltanschauung sittlich verwirklicht werden sollte, im Grund und Wesen völlig dieselbige war mit der Schinesischen, wird hienach Jeder schon ohne Beweis kaum bezweifeln; es liegt aber auch urkundlich in den bereits von Meiners gesichteten glaubwürdigsten Ueberlieferungen, unter denen die gewichtvollsten die von Aristoxenos, welcher durch seinen Vater Spintharos und den Pythagoräer Xenophilos offenbar am besten unterrichtet war, die von dem berühmten Messenier Dikaiarchos, und die von Apollonios, der aus Krotoniatischen Urkunden schöpfte [2]), klar zu Tage. Die natürliche Grundlage auch des Pythagorischen Bundes und Lebens, an welchem auch die Frauen und die Kinder theilnahmen, war der Begriff des Schinesischen Urstaates, indem die Pythagoräer allesammt, nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Spintharos und Dikaiarchos, als eine Grosse Familie lebten, in der sie unter einander sich nur als Eltern und Kinder und Brüder betrachteten [3]). Auf dieser Grundlage des sittlichen Lebens galten ihnen nothwendig ebenso, wie den Schinesen, die allerwesentlichsten Verhältnisse der Familie auch für die allerheiligsten, sowohl die Ehe, welche sie in einer Reinheit auffassten, wie wol kein anderer Hellene ausser ihnen [4]), als besonders das Verhältniss der Kinder zu den Eltern, indem das vierte der Israelitischen zehn Gebote das erste war bei ihnen, so dass sie lehrten, Niemanden unter allen Sterblichen,

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VII, 93. sq. Plutarch. de plac. philos. I, 3, 16. sq. Theo Smyrn. Plat. math. 38. Censorin. de die nat. 10. u. A. b. Sturz ad Emped. p. 672. sq. u. Ast ad Theologum. arithm. 4. p. 168. sq.

[2]) S. Meiners Gesch. d. Wiss. B. I, S. 273 ff. Vgl. Krische de societ. Pythag. p. VII, sq.

[3]) Spinthar. ap. Jamblich. V. P. 198: *πάντας τοὺς Πυθαγορείους οὕτως ἔχειν πρὸς ἀλλήλους, ὡς ἂν πατὴρ σπουδαῖος πρὸς τέκνα σχοίη.* Dicaearch. ap. Jamblich. l. c. 40.: *μελετᾶν ἐν μὲν τῇ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς τοὺς πατέρας εὔνοιαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλλους φιλανθρωπίᾳ τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς κοινωνίαν.*

[4]) Dicaearch. l. c. 55.: *ἔτι δὲ τὸ περιβόητον γενόμενον ἀποφθέγξασθαι (Πυθαγόραν) κατὰ τὴν σύνοδον, ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιόν ἐςιν αὐθήμερον προςιέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προςήκοντος οὐδέποτε.* Vgl. l. c. 132. Diog. L. VIII, 43. Dazu Dicaearch. l. c. 50.: *τὰς παλλακίδας, ἃς ἔχειν ἐπιχώριον ἦν αὐτοῖς, ἀφῆκαν.* Vgl. l. c. 132. u. 195. Justin. XX, 4.

und kaum selbst die Götter, höher zu verehren, als die Eltern [1]). Darum, weil sie das Verhältniss der Kinder und Eltern als das allerheiligste erkannten, hielten sie auch, gleich den Schinesen, wie Dikaiarchos und Apollonios bezeugen, dies „für das grösste aller Verbrechen, Kinder und Eltern von einander zu trennen“ [2]). Ja sie schöpften daraus auch denselben Sinn, durch welchen das Schinesische Leben sich aus dem grauesten Alterthum fast unverändert bis in unsere Tage erhalten hat: unerschütterlich festzuhalten an den väterlichen Einrichtungen und Gesetzen, und jede Neuerung zurückzuweisen, selbst wenn sie an sich eine Verbesserung wäre. Das berichtet Aristoxenos ausdrücklich [3]). Und zugleich ersehen wir aus der Ueberlieferung des Dikaiarchos und des Apollonios, dass Pythagoras auch vornehmlich gerade durch diese Lehre gleich bei seinem Auftreten zu Kroton die herrschende Partei der Vornehmen, an ihrer Spitze den Rath der Tausend, gegen welche gerade damals eine neuerungssüchtige Volkspartei ankämpfte, für sich gewann, und unter deren Schutz und Begünstigung den nach ihm benannten Bund errichtete, bis es den Neuerern unter Ninon's Führung gelang, die Auflösung seines Bundes und selbst die Vertreibung seiner Anhänger durchzusetzen [4]). Aber der Begriff der Familie, der Schinesische Urstaat, war nur der Standpunkt und Boden, auf welchem die Pythagorische Sittlichkeit sich entfaltete; den eigentlichen Charakter und die Seele derselben, wie der Schinesischen, bildeten die beiden Hauptzüge, die Abgemessenheit und die Eintracht, in denen auch hier wieder Jeder die

---

[1]) Dicaearch. l. c. 38.: *δίκαιον μὲν εἶναι τοὺς πρώτους καὶ τοὺς τὰ μέγιϛα εὐεργετηκότας ὑπὲρ ἅπαντας ἀγαπᾶν καὶ μηδέποτε λυπεῖν· μόνους δὲ τοὺς γονεῖς προτέρους τῆς γενέσεως ταῖς εὐεργεσίαις. κτλ. καὶ γὰρ καὶ τοὺς θεοὺς εἰκός ἐϛι συγγνώμην ἂν ἔχειν τοῖς μηδενὸς ἧττον τιμῶσι τοὺς πατέρας.* Vgl. Diog. L. VIII, 23.

[2]) Dicaearch. l. c. 49.: *ὡρίζετο δὲ μέγιϛον εἶναι τῶν ἀδικημάτων, παῖδας καὶ γονεῖς ἀπ' ἀλλήλων διασπᾷν.* Apollon. ibid. 262.: (von den Feinden der Pythagoräer) *συνεφυγάδευσαν τὴν γενεὰν, οὐ φάσκοντες δεῖν ἀσεβεῖν, οὐδὲ τοὺς παῖδας ἀπὸ τῶν γονέων διασπᾷν.*

[3]) Aristox. ap. Stob. Eclog. mor. p. 457. ed. Gesner, T. III, p. 100 ed. Gaisford: *μετὰ τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον πλεῖϛον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμων, μὴ πλαϛῶς, ἀλλὰ πεπιϛευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα, τῷ ἐμμένειν τοῖς πατρίοις ἔθεσί τε καὶ νόμοις, ἐδοκίμαζον, εἰ καὶ μικρῷ χείρω τῶν ἑτέρων εἴη.*

[4]) Dicaearch. l. c. 37. sq. Apollon. ibid. 257 sq. Krische de Societ. Pythag. p. 15. sq. 88. sq. Die Pythagoräer bestanden in dem Kampfe der Parteien darauf: *τὴν πάτριον πολιτείαν μὴ καταλύειν.*

klare Ausprägung der Weltanschauung erblicken muss, die von Böckh ganz treffend als „eine Philosophie des Maasses und der Harmonie" bezeichnet wird[1]). Denn aus dieser Weltanschauung eben erkannten sie als das Gute und als die Tugend, gleich den Schinesen, das rechte Maass oder die rechte Mitte[2]) und, die daraus hervorgeht, die Harmonie[3]). Und demgemäss unternahmen sie auch die gleiche sorgfältige Regelung und Abmessung aller Verhältnisse und alles Thuns, ja selbst die gleiche wundersame Metrik des Zusammenlebens, indem sie lehrten: Es müssten, zur Herstellung der vollkommenen Eintracht, der Bestimmungen und Gebräuche soviele wie möglich sein, und diese müssten in rechter Weise und durchaus ins Einzelne angeordnet sein, damit kein Umgang mit Nachlässigkeit und so leichthin stattfinde, sondern mit Scheu und Bedächtigkeit und gehöriger Ordnung, und keine Leidenschaft aufgeregt werde zur Ungebühr, z. B. Begierde oder Zorn[4]). Demgemäss legten sie auch der Musik die gleiche hohe Geltung bei, dass sie die Urheberin und Erhalterin der Sittlichkeit sei. Erstlich dachten sie von der Musik ganz ebenso, wie die Schinesen, dass sie in dem Zusammenleben der Menschen die Eintracht wirke, welche ihnen eben das Allerheiligste der gesammten Weltordnung und daher auch der sittlichen Lebensordnung war; denn in dieser Ansicht empfahl Pythagoras den Krotoniaten bei seinem Auftreten unter ihnen, wie Dikaiarchos meldet, vor Allem den Musen einen Tempel zu errichten, zur Bewahrung der Eintracht, welche das Werk der Musik sei sowohl im Weltall als unter

---

[1]) Böckh a. a. O. S. 43.

[2]) Aristox. ap. Porphyr. V. P. 22. ap. Jamblich. V. P. 34. Mahne de Aristoxeno musico p. 43. sq.: *πυκνὸν γὰρ ἦν πρὸς ἅπαντας αὐτῷ πολλοὺς καὶ ὀλίγους τόδε τὸ ἀπόφθεγμα· φυγαδευτέον πάσῃ μηχανῇ καὶ περικοπτέον πυρὶ καὶ σιδήρῳ καὶ μηχαναῖς παντοίαις ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσιν, οἴκου δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν.* Jamblich. V. P. 131: *ἀσκῆσαι δέ φασιν αὐτὸν καὶ τὰς μετριοπαθείας καὶ τὰς μεσότητας.* Vgl. Aristox. ap. Stob. Eclog. mor. p. 243. Mahne l. c. p. 102. sq.

[3]) Diog. L. VIII. 33: *τήν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν.* Vgl. Krische l. c. p. 72.

[4]) Jamblich. V. P. 233.: *ἐν τῇ μελλούσῃ ἀληθινῇ ἔσεσθαι φιλίᾳ ὡς πλεῖστα δεῖν ἔφασαν εἶναι τὰ ὡρισμένα καὶ νενομισμένα· καλῶς δὲ ταῦτα δεῖν εἶναι κεκριμένα καὶ μὴ εἰκῇ, καὶ δῆτα εἰς ἔθος ἕκαστον κατακεχωρισμένα, ὅπως μήτε ὁμιλία μηδεμία ὀλιγώρως τε καὶ εἰκῇ γίνηται, ἀλλὰ μετ' αἰδοῦς τε καὶ συννοίας καὶ τάξεως ὀρθῆς· μήτε πάθος ἐγείρηται μηδὲν εἰκῇ καὶ φαύλως καὶ ἡμαρτημένως, οἷον ἐπιθυμία ἢ ὀργή.* Vgl. l. c. 180. Aristox. ap. Stob. l. c.

den Menschen [1]). Zweitens dachten sie auch ganz ebenso, wie die Schinesen, dass die Musik auch in der Seele jedes Einzelnen die Harmonie herstelle, welche sie eben als die Tugend selbst erkannten, während sie das Schlechte und Böse nur als Disharmonie der Seele anschauten. Die Schriften der Alten sind voll von Berichten, wie die Pythagoräer, sowohl die ältesten, als die späteren, die Musik beständig zur Hervorbringung und Erhaltung der Harmonie im Gemüthe und damit zur Läuterung der Seele gebrauchten, und selbst eine Art Zaubergesänge hatten, um Unsittliche zur Tugend zurückzuführen [2]). Und nicht blos zur Herstellung der Harmonie der Seele, sondern auch zur Herstellung der Harmonie des Körpers oder zur Heilung der Krankheiten sollen sie die Musik angewendet haben [3]), indem sie auch die Gesundheit, gleich den Schinesen, als Harmonie des Körpers betrachteten [4]), und daher alles Kranksein als Störung derselben erklärten. So durchdrang die Schinesische Weltanschauung auch die wirklichen Lebenspulse der Pythagoräer, dergestalt, dass sie auch in der That eine Pulsmusik lehrten [5]), gleich

---

[1]) Dicaearch. l. c. 45.: *ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς συνεβούλευεν ἱδρύσασθαι Μουσῶν ἱερὸν, ἵνα τηρῶσι τὴν ὑπάρχουσαν ὁμόνοιαν. ταύτας γὰρ τὰς θεὰς καὶ τὴν προσηγορίαν τὴν αὐτὴν ἁπάσας ἔχειν καὶ μετ' ἀλλήλων παραδεδόσθαι καὶ ταῖς κοιναῖς τιμαῖς μάλιϛα χαίρειν καὶ τὸ σύναλον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ χορὸν εἶναι τῶν Μουσῶν· ἔτι δὲ συμφωνίαν, ἁρμονίαν, ῥυθμὸν καὶ ἅπαντα περιειληφέναι τὰ παρασκευάζοντα τὴν ὁμόνοιαν. ἐπιδείκνυσι δὲ, αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιϛα θεωρήματα μόνον ἀνήκειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ὄντων.* Vgl. Apollon. ib. 264.

[2]) Quinctil. Instit. orat. IX, 4, 12: Pythagoreis certe moris fuit, et, cum evigilassent, animos ad lyram excitare, quo essent ad agendum erectiores, et, cum somnum peterent, ad eandem prius lenire mentes, ut, si quid fuisset turbidiorum cogitationum, componerent. Diog. ap. Jamblich. V. P. 111.: *καὶ εἶναί τινα μέλη πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς πεποιημένα πάθη, πρός τε ἀθυμίας καὶ δηγμοὺς, ἃ δὴ βοηθητικώτατα ἐπενενόητο. καὶ πάλιν αὖ ἕτερα πρός τε τὰς ὀργὰς καὶ πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ πρὸς πᾶσαν παραλλαγὴν τῆς ψυχῆς· εἶναι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ἄλλο γένος μελοποιΐας ἐξευρημένον.* Vgl. eb. 64. 112. 114. 195. 224, Porphyr. V. P. 32. sq. Plutarch. de Js. et Osir. 81. de virt. mor. 3. Chamael. ap. Athen. XIV. 8. p. 260. ed. Schweigh. Cic. Tuscul. IV, 2. Senec. de ira III, 2. Censorin. de die nat. 12. Krische l. c. p. 38. sq.

[3]) Diog. ap. Porphyr. V. P. 33. Vgl. ib. 30. Jamblich. V. P. 64, 114. 164. Krische l. c. p. 40.

[4]) Diog. L. VIII, 33.

[5]) Censorin. de die nat 12.: Asclepiades medicus phreneticorum mentes morbo turbatas saepe per symphoniam suae naturae reddidit. Xenophilus autem, artis eiusdem professor, venarum pulsus rhythmis musicis ait moveri.

den Schinesen. Dabei stellten sie dieselbe auch dem sinnlichen Anblicke sichtbar dar in der gemessenen und ruhevollen äusserlichen Haltung und Würde, welche ihnen, gleich jenen, eben die innere Harmonie der Seele oder die Tugendhaftigkeit offenbarte [1]).

2. Herakleitos.

Vielleicht meint Jemand, dass den Hellenen zwar nicht in der Pythagorischen, aber doch in der Jonischen Philosophie, wenigstens in deren vollendetster Gestalt, in der Weltansicht des Ephesiers Herakleitos, ein höheres Bewusstsein von der Wahrheit aufgegangen sei, als sie in ihrer Kunstreligion hatten. Jedenfalls war Herakleitos selber davon fest überzeugt, dass er weit über dem Standpunkte der Erkenntniss des Hellenischen Volkes stehe. Aber musste dies nicht auch wirklich der Fall sein bei einem Manne, der auf den ganzen Hellenischen Kultus mit so hoher Verachtung herabsah, und mit Entrüstung in einer Stelle seines Werkes, die noch urschriftlich erhalten ist, sich über den Bilderdienst des Hellenischen Volkes wörtlich also ausliess: „Und zu diesen Bildern beten sie, wie wenn Einer mit den Häusern redete"? Das folgt daraus mit Nichten, dass er sich auf einem höheren Standpunkte befand, sondern er konnte auch wol blos desshalb den Hellenischen Kultus mit Verachtung ansehen, weil er vielmehr in der Philosophie einen niedrigeren Standpunkt der Erkenntniss einnahm, auf welchem seiner philosophischen Einsicht der wahre innere Gehalt der Hellenischen Religion noch verschlossen blieb. Und so konnte es nicht blos sein, sondern so war es auch wirklich, zur klaren Warnung für alle Diejenigen, welche jetzt bei uns aus der Philosophie mit gleicher Ueberhebung auf den Christlichen Kultus herabsehen. Wer dies bestreiten wollte, der müsste zugleich bestreiten, dass auch die Geistesstufe der Meder und Perser nicht eine höhere, sondern eine niedrigere war, als die des Hellenischen Volkes; denn die Erkenntniss des Herakleitos war völlig dieselbige, wie die Erkenntniss jener Völker oder die Lehre Zoroasters, welche oben dargelegt worden ist, nur dass er sie als Philosoph in der Form der Philosophie entwickelte.

---

[1]) Krische l. c. p. 44.: Corporis libidines dispellere, animi harmoniam servare et alta requie interni concentus speciem prae se ferre, Pythagorae consortio proprium erat. Isocr. in Busir. 11.: *ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προςποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζομεν, ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίςην δόξαν ἔχοντας.* Vgl. Jamblich. V. P. 196. u. s.

Diese merkwürdige Thatsache, dass Herakleitos in seiner Grundansicht völlig übereinstimmte mit Zoroaster, ist ohne Zweifel schon den Alten selber nicht ganz unbekannt gewesen. Dies erhellt erstens daraus, dass ihm von Plutarch eine Schrift mit dem Titel „Zoroaster" zugeschrieben wird[1]. Denn sei es, dass die Alten das Eine Werk des Herakleitos, welches er nach den glaubwürdigsten Zeugen unter dem Titel „Ueber die Natur" verfasst hatte[2], auch mit dem Namen „Zoroaster" bezeichneten, oder sei es, dass sie ihm eine besondere Schrift dieses Namens untergeschoben hatten, in beiden Fällen mussten sie eine Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Zoroastrischen entdeckt haben. Dazu kommt zweitens, dass die Alten auch von einem Briefwechsel des berühmten Perserkönigs und Zoroastrischen Theologen Darius Hystaspis mit unserem Ephesischen Philosophen melden, der allerdings in der Zeit und selbst unter der Herrschaft jenes Königs lebte, und dass uns von dem Sammler Diogenes auch der Briefwechsel selbst überliefert wird, in welchem der Perserkönig den Herakleitos, nachdem er dessen Werk gelesen, an seinen Hof einladet und ihm dort grosse Ehre verheisst[3]. Der vorliegende Briefwechsel ist allerdings ein augenfällig späteres Machwerk, zeigt aber nichts destoweniger völlig klar, dass schon die Alten die Uebereinstimmung der Herakleitischen Weltansicht mit der Zoroastrischen sehr wohl kannten. Nur den neueren Geschichtschreibern der Philosophie ist dieselbe durchaus unbemerkt geblieben, bis zuerst Creuzer sie wieder entdeckte, und in seiner Symbolik und Mythologie der alten Völker offen von Herakleitos heraussagte: „dass er Zoroastrisch philosophirt hat, dass er gelehrt hat, wie der alte grosse Lichtlehrer Zerethoschthro, der Stern des Goldes"[4]. Doch vermochte auch Creuzer nicht hievon die Alterthumsforscher zu überzeugen, weil ihm selber weder die Zoroastrische, noch die Herakleitische Grundansicht in ihrer eigentlichen Bestimmtheit völlig klar geworden war, so wenig wie den neuesten Geschichtschreibern der Philosophie, welche die Herakleitische Lehre entweder nach Schleiermacher's, oder nach Hegel's

---

[1]) Plutarch. adv. Colot. 14.: *Θεοφράςου δὲ τὰ πρὸς τοὺς φυσικοὺς, Ἡρακλείτου δὲ τὸν Ζωροάςρην, κτλ.*

[2]) Schleiermacher Herakleitos der Dunkle von Ephesos, in s. Philos. u. Verm. Schr. B. II, S. 4. f. u. 24. f.

[3]) Clem. Alex. Strom. I, 14. p. 354. ed. Potter: *οὗτος βασιλέα Δαρεῖον παρακαλοῦντα ἥκειν εἰς Πέρσας ὑπερεῖδεν.* Dazu Diog. L. IX, 12. sq.

[4]) Creuzer Symbolik u. Mythologie B. II, S. 601 ff. Vgl. ebend. S. 595 ff. d. Ausg. 1840.

Auffassung entwickeln, von denen der erstere, wie an einem anderen Orte gezeigt worden ist, einen Schreibfehler in der Ueberlieferung der Alten [1]), der letztere aber noch seltsamer einen Ausspruch der Atomiker, den er noch dazu missverstanden, zur Angel der Herakleitischen Weltanschauung gemacht hat. Denn es ist durchaus unbegründet, was Hegel behauptet und nach ihm seine Anhänger beständig wiederholen, dass Herakleitos im Gegensatze zu den Eleaten gelehrt habe: „das Seyn ist so wenig, als das Nichts,“ und dass er damit das Werden der Hegelschen Logik für die absolute Wahrheit erklärt habe. Einen solchen Ausspruch hätte der fromme Ephesier weder thun können, ohne sich an seinem Allerheiligsten, dem ewiglebenden Zeus oder Feuer, zu versündigen, noch hat er ihn in Wirklichkeit gethan, da kein einziger unter den Alten davon berichtet. Nach Hegel, der seine Quelle nicht nennt, sowenig wie Einer von denen, die ihm nachschreiben, soll der Ausspruch in der Urschrift also gelautet haben: τὸ ὂν οὐδὲν μᾶλλον ἔστι τοῦ μὴ ὄντος; das war aber, wie Aristoteles bezeugt, die Behauptung der Atomiker Leukippos und Demokritos, und heisst auf Deutsch, wie Jeder weiss, der des Griechischen kundig ist: „das Seyn ist um nichts mehr, als das Nichts,“ oder: das Nichts, nämlich das Leere, ist ebenso sehr, wie das Seyn, nämlich das Volle oder die Atome [2]). Hegel glaubte, dass die Hellenischen Philosophen auf gleiche Weise, wie er in seiner Logik, von dem Begriffe des reinen Seyns, in welchem sich die Eleatische Philosophie vollendete, zu dem des Werdens fortgeschritten seien, führte aber zum Beweise einen Ausspruch gerade derjenigen Männer an, die das Werden, das in ihm ausgedrückt sein soll, vielmehr gänzlich leugneten. Wer die Herakleitische Grundanschauung nur aus Hegel's, oder auch nur aus Schleiermacher's Darstellung kennt, wird freilich nicht einzusehen vermögen, dass sie völlig dieselbige sei, wie die Zoroastrische Grundanschauung; dagegen wird die vollkommene Uebereinstimmung Jedem einleuchten, der beide Grundanschauungen aus den Urkunden selbst und den Ueberlieferungen des Alterthums nach ihrer wahren Gestalt untersucht. Der wahre Kern der Zoroastrischen Lehre ist oben aus den heiligen Quellen und den Zeugnissen der zuverlässigsten Gewährsmänner entwickelt worden; jetzt soll in gleicher Weise der wahre Kern der

---

[1]) S. Ueber den vermeintlichen Ausspruch des Herakleitos: *παλίντονος γὰρ ἀρμονίη κόσμου ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου,* in d. Zeitschr. f. d. Alterthumswiss., Jahrg. 1846, Nr. 121. f. Vgl. ebend. Jahrg. 1847, Nr. 4. f. u. Jahrg. 1848, Nr. 28. f.

[2]) Aristot. Metaph. *Α*, 4. p. 15. *Γ*, 5. p. 76. sq. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 7, a. Plutarch. adv. Colot. 4.

Herakleitischen Philosophie dargelegt werden, nachdem derselbe bereits in der Abhandlung: „Die Grundansicht des Herakleitos," aus dem vollen Einklange der erhaltenen Bruchstücke und aller Ueberlieferungen, der echten wie der unechten, aufgedeckt worden ist[1]).

Um die Grundansicht des Herakleitos in ihrer wahren Bestimmtheit zu erkennen, müssen wir nothwendig auf die früheren Jonischen Philosophen, insbesondere auf den Milesier Anaximenes, an welchen er sich zunächst anschloss, zurückgehen. Die Angel aller Vor-Sokratischen Philosophie, auch der Jonischen, war, nach Aristoteles und der gesammten Ueberlieferung, das kosmogonische Problem: wie aus Einem Urwesen die Welt und alle Dinge in ihr geworden seien[2]). Dieses Problem löste Pythagoras in der dargelegten Entwickelungstheorie, indem er in dem Einen Urwesen, welches er als das Ur-Eins dachte, die Natur aller Dinge, gleichwie in dem Eins die Natur aller Zahlen, dem Vermögen nach enthalten sein und sich aus ihm nur entfalten liess. Nach derselben Theorie, nur in anderer bestimmter Anschauung, erklärte die Weltschöpfung auch der Milesier Anaximandros[3]), und in späterer Zeit der Agrigentiner Empedokles, welchen wir weiterhin noch besonders betrachten werden. Der Pythagorischen Entwickelungstheorie, sowie der Anaximandrischen und Empedokleischen, ganz entgegengesetzt war die Grundansicht des Anaximenes und seines späteren treuen Nachfolgers Diogenes von Apollonia, nämlich eine Umwandelungstheorie, indem Anaximenes lehrte, dass das Eine Urwesen, dessen Substanz er als Luft oder Aether auffasste, sich aus seinem Urseyn in Andersseyn, in all die Stoffe und Gestalten der sichtbaren Dinge, umgewandelt habe und fortwährend umwandele, und also die Schöpfung der Welt und alles Entstehen und Vergehen in ihr nichts Anderes sei, als eben nur Umwandelung des luftartigen oder ätherischen Urwesens in die Dinge und wieder Auflösung der Dinge in dasselbe Urwesen[4]). Dabei liess er natürlich das Urwesen, die Gottheit,

---

[1]) Die Grundansicht des Herakleitos, in d. Zeitschr. f. d. Alterthumswiss., Jahrg. 1848, Nr. 28. f.

[2]) Arist. Metaph. *A*, 3. sq. u s. Vgl. Die Grundansicht des Herakleitos a. a. O. S. 221 f.

[3]) Irenaeus II, 19: Anaximander autem hoc, quod immensum est (τὸ ἄπειρον), omnium initium subjecit, seminaliter habens in semet ipso omnium genesin. Vgl. Aristot. Phys. I, 4. Simplic. in Aristot. Phys. p. 18, a.

[4]) Aristot. Metaph. *A*, 3. Phys. I, 4. de coelo III, 1. u. s. Cic. Acad. IV, 37. de nat. deor. I, 10. Plutarch. de plac. philos. I, 3. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 14. u. I, 8. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 6, a. Origen. Philosophum. 7. Lactant. Inst. div. I, 5, 19. u. A.

nicht in seinen Umwandelungsformen, den Dingen, völlig untergehen, sondern sich zugleich in ihnen erhalten als deren innere Lebenskraft und gemeinsame göttliche Seele[1]). Dieselbe Umwandelungstheorie nun war auch die Grundansicht des Herakleitos; darüber lassen die einstimmigen Berichte des Aristoteles und des gesammten Alterthums und die vorliegenden Bruchstücke aus dem Werke des Philosophen gar keinen Zweifel übrig[2]). Nichts desto weniger aber unterschied sich die ganze Weltanschauung des Herakleitos höchst auffallend von der des Anaximenes, und es fragt sich, worin diese grosse Verschiedenheit der Weltanschauung bei der völligen Uebereinstimmung in der Grunderkenntniss beruhte. Sie lag keinesweges darin, dass Herakleitos die Substanz des Urwesens nicht, wie Anaximenes, als Luft oder Aether, sondern als Feuer bezeichnete; vielmehr waren die Alten sogar darüber uneinig, ob er die Substanz des Urwesens auch wirklich anders, als der Milesier, dachte, obgleich er sie mit einem anderen Namen benannte[3]). Jedenfalls verstanden beide, der eine unter der Luft, der andere unter dem Feuer, dieselbe einfache ätherische Substanz, welche die Wesenheit der Seele bilde, und in ihrer ganzen Lauterkeit oben in dem Umkreise des Himmels oder der Welt ausgebreitet sei[4]). Die ganze Verschiedenheit seiner Weltanschauung floss daraus, dass er mit tiefem Ernste und Sinne das Eine Urwesen aller Dinge oder die Gottheit als das alleinige wahrhaft Seiende und zugleich als das Gute erkannte. Desshalb musste er die Umwandelung des Urwesens aus seinem Urseyn in Andersseyn, die Weltschöpfung, nothwendig als Entzweiung desselben in Gegensatz und Widerstreit mit sich selbst, und damit auch die Beschaffenheit der Welt und aller endlichen Dinge in ihr, weil sie ihm auf gleiche Weise, wie dem Anaximenes, aus Urwesen und Nicht-Urwesen gemischt war, als eine in sich entgegengesetzte und und widerstreitende, als eine Vereinigung von Seiendem und Nicht-Seiendem und von Gutem und Schlechtem, anschauen. Dass er die Natur aller endlichen Wesen wirklich so anschaute, als eine Vereinigung

[1]) Aristot. Metaph. *A*, 3. de coelo III, 1. u. A.

[2]) Aristot. ll. cc. Plutarch ll. cc. Simplic. l. c. Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 25 u. 41.

[3]) Sext. Empir. adv. Matth. X, 233: *τό τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς φησιν Αἰνησίδημος.* Vgl. ib. IX, 360. Tertullian. de anima 9. Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 31. Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. I, S. 247 f. Gesch. d. Jon. Philos. S. 93 f. S. auch Die Grundansicht des Herakleitos a. a. O. S. 223 f.

[4]) Plutarch. de plac. philos. I, 3, 7. Stob. Eclog. phys. I, p. 296. u. p. 500. Aristot. Phys. III, 4. Sext. Empir. adv. Math. VII, 129. sq. Plutarch. de Is. et Osir. 76. Aristot. de anima I, 2. u. A. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 92 f. Heinr. Ritter Gesch. der Jon. Philos. S. 139 f.

des sich entgegengesetzten und widerstreitenden Guten und Schlechten oder Seienden und Nicht-Seienden, ist die ausdrückliche Meldung des Aristoteles, Simplicius und vieler anderen gewichtvollen Zeugen[1]). Und dass er auch die Umwandelung des Einen Urwesens aus seinem Urseyn in Anderssyen oder die Weltschöpfung wirklich auffasste als Entzweiung desselben mit sich selbst, versteht sich, eben in den Gegensatz und Widerstreit des Guten und Schlechten oder Seienden und Nicht-Seienden, berichtet uns Platon mit klaren Worten[2]). Und all diese einstimmigen Zeugnisse der grössten Gewährsmänner, welche schon für sich allein sich gegen jeden Widerspruch behaupten, werden noch bekräftigt durch die allseitige Ueberlieferung aus dem Alterthum und selbst aus der Urschrift des Herakleitos, dass er auch den Krieg oder Streit, natürlich eben der beiden Prinzipien des Guten und Schlechten oder, wie er den Gegensatz auch anschaute[3]), des Lichtes uud der Finsterniss, für den Vater aller Dinge erklärte und lehrte, dass aus demselben Alles hervorgehe und von ihm beherrscht werde[4]). Das war laut den vorliegenden zuver-

---

[1]) Zuerst ist zu wissen, dass er lehrte nach Sext. Empir. Hypot. I, 210: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν.* Dann, in welcher Bestimmtheit er den Gegensatz dachte; Aristot. Top. VIII, 3: *ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν.* Simplic. in Aristot. Phys. fol. 11, a: *Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι.* Vgl. Aristot. Phys. I, 4. Plutarch. de Is. et Osir. 45. u. 48. Cels. ap. Origen. c. Cels. VI, 42. p. 663. Schleiermacher a. a. O. S. 69. Die Grundansicht des Herakleitos a. a. O. S. 225 f. Der Gegensatz des Guten und Schlechten wurde aber von Herakleitos auch als Seyn und Nicht-Seyn aufgefasst; daher Aristot. Metaph. Γ, 7. p. 85: *ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* Vgl. ib. Γ, 3. u. 4. p. 67.

[2]) Plat. Symp. p. 187, A: *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι.* Vgl. Plat. Sophist. p. 242, E. Philo Quis rer. divinar. heres p. 510. ed. Francof. und dazu Die Grundansicht d. Herakleitos a. a. O. S. 235. Dass Herakleitos nach Plat. l. c. den Gegensatz und Widerstreit des Guten und Schlechten in der Welt von höherem Standpunkte auch wieder als Harmonie auffasste, steht wenigstens nach Braniss Gesch. d. Philos. seit Kant Th. I, S. 67, auch mit dem tieferen Sinn der Zoroastrischen Lehre im besten Einklange.

[3]) Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 31 u. 8 u. 62, wo sowohl die höchste Gottheit selbst, als auch die göttliche Seele, von Herakleitos als Licht dargestellt wird, während ihm in Bruchst. 70 *Ἀΐδης* Eines ist mit dem Bösen. Demgemäss sagt auch Schleiermacher a. a. O. S. 69: dass ihm „der Tag und der Sommer und die Wärme und alles auf diese Seite Tretende ein Uebergewicht des Guten ist, Nacht aber und Kälte und Winter und alles Aehnliche, des Bösen, und der Zustand der Welt immer wechselt zwischen diesen;“ ganz wie nach Zoroaster.

[4]) Plutarch de Is. et Osir. 48: *σκόπει δὲ τοὺς φιλοσόφους τούτοις* (er redet von denen, welche zwei entgegengesetzte Principien, ein gutes und ein böses, annehmen,

lässigsten Urkunden des Alterthums die Grundanschauung des Herakleitos, wie Jeder sieht, völlig dieselbige mit der Zoroastrischen. Und nicht blos seine allgemeine zugleich ethische, metaphysische und physische Grundanschauung von dem Ursprunge und Wesen aller Dinge war völlig dieselbige, sondern er dachte auch den grossen Prozess des kosmischen Lebens in seiner Bestimmtheit genau ebenso, wie nach der Darstellung des Dion Chrysostomos die Zoroastrischen Theologen, als eine ewige Bewegung und Umwandelung des Feuers, des göttlichen Urwesens, welches in seiner ganzen Lauterkeit, als der helle Zeus, oben in dem Umkreise des Himmels oder der Welt seinen Sitz habe, in die unter ihm gelagerten Hauptmassen der Luft und des Wassers und der Erde und in die übrigen Dinge, und wieder zurück in das Feuer[1]).

Doch nicht genug, dass Herakleitos mit der Zoroastrischen Grundansicht vom Ursprunge und Wesen aller Dinge und vom grossen Prozesse des kosmischen Lebens vollkommen übereinstimmte; er erweist sich auch mit der ganzen religiösen und sittlichen Anschauung und Lebensordnung der Zoroastrischen Völker, dem klaren Ausflusse jener Grundansicht, in dem vollsten Einklange. Denn wie jene Völker eben darum die heilige Flamme zum Mittelpunkte ihres gesammten Kultus gemacht hatten, weil sie in ihr die vollkommenste sichtliche Offenbarung und Darstellung des ewigen allschaffenden feurigen oder lichten Urwesens, der höchsten Gottheit, erblickten; so war das sichtbar erscheinende Feuer auch dem Herakleitos nach Schleiermacher „ein darstellendes Bild“ oder nach Heinr. Ritter „die vollkommenste Offenbarung“ desselben feurigen Urwesens oder derselben höchsten Gottheit[2]). Wie jenen Völkern,

---

wie die Perser u. A.) *συμφερομένους. Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων, καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, Ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέεσθαι, λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων.* Orig. c. Cels. VI, 42. p. 663: *εἶθ' ἑξῆς τούτοις* (ὁ *Κέλσος ἐκτίθεσθαι*) *βουλόμενος τὰ αἰνίγματα, ὧν οἴεται κατακηκοότας ἡμᾶς τὰ περὶ τοῦ Σατανᾶ εἰςάγειν, φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε·* (Bruchst. 35) „*εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.*“ Vgl. Aristot. Eth. ad Nicom. VIII, 2. Procl. in Plat. Tim. p. 54. u. A.

[1]) Plutarch. de plac. philos. I, 3. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 14. Diog. L. IX., 8. sq. Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 712. ed. Pott. u. A. Vgl. was Heinr. Ritter Gesch. der Jon. Philos. S. 112 f. u. Gesch. d. Philos. B. I, S. 254 von der schnelleren und langsameren Bewegung der Hauptmassen sagt, mit der Bewegung der Zoroastrischen Weltrosse b. Dio Chrysost. Orat. XXXVI, p. 94 sq. ed. Reisk.

[2]) Schleiermacher a. a. O. S. 89. Heinr. Ritter Gesch. d. Jon. Philos. S. 93 f. Vgl. auch Alexand. Aphrod ad Aristot. Metaph. II, 4: Alii vero naturales auctores

wegen ihrer Anschauung von der Substanz des Urwesens, mit der leuchtenden Flamme auch aller Feuer- und Lichtglanz und insbesondere das blinkende Gold als heilig galt; so sah auch Herakleitos gerade in dem blinkenden Golde ein Abbild desselben feurigen Urwesens; denn eben in dieser Anschauung versinnlichte er den allgemeinen kosmischen Umwandelungsprozess durch das erst hier recht verständliche Wortspiel: „In Feuer setzt Alles sich um und Feuer in Alles, wie Waaren in Gold und Gold in Waaren[1].“ Ferner verbanden jene Völker mit der Verehrung des Feuers, sowie alles Feuer- und Lichtglanzes, auch einen Kultus des Lebens und Gedeihens in der Natur, weil sie das feurige Urwesen eben als den allgemeinen Lebensgrund erkannten und daher in allem Leben wirksam inwohnend erblickten. Und auf gleiche Weise erkannte auch Herakleitos dasselbige feurige Urwesen als den allgemeinen Lebensgrund in der Schöpfung, so dass er es auch, wieder in einem Griechischen Wortspiele, mit dem Namen des Lebensgottes, Ζηνὸς, bezeichnete[2]. Und wie Jene, bei dieser Anschauung der Gottheit in allem Leben, das Entseelte natürlich als gottverlassen und damit als das Verunreinigendste und Abscheulichste betrachteten; auf gleiche Weise schrieb auch Herakleitos in seinem Werke wörtlich: „Leichname muss man mehr noch, als Unflath, fortschaffen“[3]. Ja wie Jene ihre Todten, eben wegen dieser Vorstellung, weder, gleich den meisten anderen Völkern des Alterthums, im Feuer zu verbrennen, noch in der Erde bei den heiligen Lebenskeimen zu begraben wagten, sondern in unfruchtbarer Oede den Vögeln und Hunden zum Frass aussetzten, und gerade dies für die schönste Bestattung hielten, von Hunden zerfleischt zu werden; so

---

ignem uni et enti substernebant, ut Heraclitus, mit Schwartze Das alte Aegypten Th. I, Abth. I, Einl. S. 57, Anm. 2. über die Zoroastrische Ansicht: „Feuer, Licht ist gleichsam das Substrat, der Träger des göttlichen Wesens.“

[1]) Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 41: „πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα,“ φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, „καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός,“ worin χρήματα sowohl Waaren, als überhaupt die Dinge bedeutet.

[2]) Simplic. in Aristot. Phys. fol. 6, a. u. fol. 8, b. Schleiermacher a. a. O. S. 89. Dazu Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 11, wo er mit der auch in der Jonischen Prosa ungewöhnlichen Form Ζηνὸς offenbar auf ζῆν hindeutet, wie auch die sich ihm anschliessenden Stoicker b. Diog. L. VII, 147. Cornut. de nat. deor. 2. Etym. M. s. v. und Plat. Cratyl. p. 396, A. beweisen. Vgl. auch Henr. Steph. Poësis philos. p. 144: ὧραι αὐτῷ (τῷ θεῷ) μάρτυρες, γῆ ὅλη καρποφοροῦσα μάρτυς, u. p. 143: ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ναός ἐςι, ζώοις καὶ φυτοῖς καὶ ἄςροις πεποικιλμένος.

[3]) Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 43: „νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι,“ καθ' Ἡράκλειτον.

besitzen wir auch über Herakleitos die vielseitige merkwürdige Ueberlieferung, welche freilich die neueren Geschichtschreiber der Philosophie, da sie dieselbe nicht zu deuten wissen, gewöhnlich übergehen, dass er, nachdem er tödlich erkrankt, sich habe aussetzen lassen und von Hunden zerfleischt worden sei[1]). Ferner haben wir gesehen, dass den alten Baktrern, Medern und Persern auch eben desshalb weil sie die Gottheit in dem Licht und Feuer und gesammten Leben der Natur unmittelbar gegenwärtig erblickten, die Verehrung derselben in Tempeln und todten Bildern ein Greuel war, und dass sie darum auf den bekannten Feldzügen in Hellas die Heiligthümer zertrümmerten. Und auf gleiche Weise sah auch Herakleitos von dem gleichen Standpunkte der Erkenntniss, wie schon oben bemerkt worden, den Kultus in seinem Vaterlande mit der tiefen Verachtung an, die er in den bereits angeführten Worten aussprach: „Und zu diesen Bildern beten sie, wie wenn Einer mit den Häusern redete[2]).“ Dass der Kultus seines Volkes, in dem er selber erzogen worden, vielmehr auf einer höheren Erkenntniss der Wahrheit, als die seinige und die Zoroasters war, beruhte, auf derjenigen, die oben bei der Betrachtung der Hellenischen Geistesstufe dargelegt worden ist, blieb der Einsicht des Philosophen noch eben so verschlossen, wie den Zoroastrischen Völkern. Auf gleiche Weise, wie in der ganzen theologischen und religiösen Erkenntniss und Anschauung, befand sich Herakleitos auch in seinem poli-

---

[1]) Die Thatsache ist in den Berichten, die von einer Zoroastrischen Bestattung keine Ahnung verrathen, entstellt; doch stimmen sie in dem Wichtigsten zusammen, Neanthes ap. Diog. L. IX, 4: *κυνόβρωτον γενέσθαι*, Tatian. Orat. ad Graec. p. 11. ed. Oxon: *σπασθεὶς ἐτελεύτησε*, Suid. s. v. *Ἡράκλειτος: αὐτὸς βολβίτῳ χρίσας ὅλον ἑαυτὸν, εἴασε ξηρανθῆναι τοῦτο ὑπὸ τοῦ ἡλίου, καὶ κείμενον αὐτὸν κύνες προσελθοῦσαι διέσπασαν.* Auch die Erwähnung des Rinderdüngers in allen diesen Erzählungen weist augenfällig auf die Zoroastrische Religion, nach Zend-Avesta Vendidad farg. VIII, p. 331. u. s.

[2]) Cels. ap. Origen. c. Cels. VII, 62. p. 738: *καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδέ πως ἀποφαίνεται· „Καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι.“* Vgl. ib. I, 5. p. 324. Clem. Alex. Cohort. IV, p. 44. ed. Pott. Dazu die Bekräftigung durch den Verfasser des ersten Herakleitischen Briefes an Hermodoros b. Henr. Steph. Poësis philos. p. 142: *ποῦ δ' ἐςὶν ὁ θεός; ἐν τοῖς ναοῖς ἀποκεκλεισμένος; εὐσεβεῖς γε, οἳ ἐν σκότει τὸν θεὸν ἱδρύετε*, und weiterhin: *ἀπαίδευτοι, οὐκ ἴςε ὅτι οὐκ ἔςι θεὸς χειρότμητος, οὐδὲ ἐξ ἀρχῆς βάσιν ἔχει, οὐδὲ ἔχει ἕνα περίβολον, ἀλλ' ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ναός ἐςι, κτλ.* was ganz wie die Lehre der Magier b. Cic. de leg. II, 10. Dazu endlich auch die Bekräftigung durch die Stoiker, die hierin die Nachfolger des Ephesiers, Origen. c. Cels. I, 5. p. 324. Plutarch. de Stoicor. repugn. 6, u. s.

tischen Bewusstsein auf dem Zoroastrischen Standpunkte und in offenem Widerspruche mit der politischen Grundanschauung und Lebensordnung des Hellenischen Volkes. Denn wie die Zoroastrische Staatsordnung ein Abbild der göttlichen Weltordnung war, und in ihr „der grosse König“ den Verwalter und Vollzieher des Einen göttlichen Gesetzes oder der Einen göttlichen Vernunft darstellte, welche, sowie die Weltordnung, auch die menschliche Lebensordnung beherrschen sollte; so lehrte auch Herakleitos: „Alle menschlichen Gesetze werden genährt von dem Einen göttlichen, welches herrscht, soweit es will, und Allen genugthut und Alles überwindet[1];“ und Heinr. Ritter bemerkt hiezu: „Die Vollziehung des Einen Gesetzes mochte er auch wol Einem überlassen, welcher gleichsam das Abbild jenes Einen Gesetzes sein sollte; dies scheint wenigstens der Sinn eines kurzen Bruchstückes zu sein, welches sagt: Gesetz ist es auch, dem Willen Eines zu gehorchen[2].“ Das heisst mit anderen Worten: Herakleitos war seiner politischen Ueberzeugung nach ein Zoroastrischer Monarchist; gewiss eine seltsame Erscheinung unter den Hellenen, die aber aus der dargelegten Zoroastrischen Grundansicht des Mannes von dem Ursprunge und Wesen aller Dinge ganz einfach verständlich. Endlich war auch die eigentliche Tugendlehre des Herakleitos gar keine andere, als die Zoroastrische. Denn wie Zoroaster im Hinblick auf die Natur der höchsten Gottheit, des reinen durchaus offenen und Alles offenbar machenden Lichtes, Nichts so sehr hasste, wie Lüge und Trug, die eben im Finstern und Verborgenen schleichen, und dagegen die lichte Offenheit und Wahrhaftigkeit für die Angel der Sittlichkeit erkannte; so erklärte auch Herakleitos, aus derselben Anschauung von der Natur der höchsten Gottheit, wieder in einem Griechischen Wort-

---

[1]) Heraklejtos d. Dunkle Bruchst. 18: „*τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.*“ Was er hier das Eine göttliche Gesetz nennt, ist nichts Anderes, denn das göttliche Urwesen als der *λόγος ξυνὸς*, am lautersten im *περιέχον*, aus welchem auch alle menschliche Vernünftigkeit ausfliesst. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 110. Dass er dasselbe, wie nach ihm auch die Stoiker b. Cic. de nat. deor. I, 14. u. Lactant. Inst. div. I, 5. das göttliche Gesetz nennt, ist echt Zoroastrisch, nach Kleuker Lehrbegriff der alten Perser, im Zend-Avesta Th. I, S. 30. und Düperron b. Kleuker Anhang zum Zend-Avesta B. I, Th. I, S. 233, wo auch das Zoroastrische Honover völlig Eines mit dem Herakleitischen *λόγος*, sowie mit dem Stoischen b. Lactant. Inst. div. IV, 9.

[2]) Heinr. Ritter Gesch. d. Jon. Philos. S. 155. Vgl. Schleiermacher a. a. O. Das Herakleitische Bruchstück selbst, 45, lautet wörtlich: „*νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός.*“

spiele, das Wahre geradezu als das Offenbare[1]), und lehrte: „Die Weisheit ist, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur vernehmend[2]),“ und bedrohte die Lügenden und Trügenden: „Strafe wird die ergreifen, welche Lügen ersinnen oder bezeugen[3]),“ und gab denen, die sich mit ihrem Thun in Verborgenheit hüllen, zu beherzigen: „Wie möchte wol Jemand dem nie untergehenden Lichte,“ er meint die Gottheit, „verborgen sein![4])“ und hasste alles nächtliche und geheime Treiben, namentlich die Zauberei und die Mystik, gleich den Anhängern der Zoroastrischen Religion, und verkündigte ihm die dereinstige Strafe von der Gottheit[5]).

3. Parmenides.

Nachdem sich gezeigt hat, dass der Hellenischen Philosophie weder im Pythagoras, noch im Herakleitos ein höheres Bewusstsein von der Wahrheit, als in dem Hellenischen Volke lebte, aufgegangen ist, sondern vielmehr ein niedrigeres, in dem einen nur das Schinesische, in dem anderen nur das Zoroastrische, obwohl mit der Klarheit des Hellenischen Geistes; so könnte nun Jemand glauben, dass dagegen die Eleatischen Philosophen eine höhere Erkenntnissstufe eingenommen haben, da ja

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VIII, 8: *ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον.* Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. I, S. 267: „Das Wahre mochte daher nach seinem Sinne genannt werden das, was sich nicht verbirgt.“

[2]) Stob. Serm. III, 84. p. 48 ed. Gesn. b. Schleiermacher a. a. O. S. 109: *„σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.“*

[3]) Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 8: *„καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας,“ ὁ Ἐφέσιος φησιν.*

[4]) Ebend. Bruchst. 40, aus Clem. Alex. Paedag. II, 10. p. 229. ed. Pott. Da dieses Bruchstück in seinem einfach schönen Sinn von Schleiermacher durch verkehrte Lesung ganz entstellt worden ist, so muss es in seinem ganzen Zusammenhange angeführt werden, aus welchem die rechte Lesung zwingend hervorgeht. An die Worte Jesaja's 29, 15: *Οὐαὶ οἱ ἐν κρυφῇ βουλὴν ποιοῦντες, καὶ ἔϛαι ἐν σκότει τὰ ἔργα αὐτῶν, καὶ ἐροῦσι· τίς ἑώρακεν ἡμᾶς*; an diese anknüpfend, schreibt Clemens: *λήσει* (so ist zu lesen statt *λήσεται*, was die Handschriften darbieten) *μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν, ἀδύνατόν ἐϛιν· ἤ, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, „τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι* (dies ist nicht in *λάθοιτο* zu verwandeln, sowenig wie in *τινα λαθοι*);“ *μηδαμῶς τοίνυν ἐπικαλυπτώμεθα τὸ σκότος.* Der Sinn: Wie könnte Jemandem das nie untergehende Licht verborgen sein, oder: Wie könnte Jemand es vergessen, ist schon an sich nicht recht einleuchtend, und zugleich steht er in dem offenbarsten Widerspruche mit dem Zusammenhange.

[5]) Clem. Alex. Cohort II, p. 18 sq. ed. Pott: *τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, ληναῖς, μύϛαις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.* Vgl. Herakleitos d. Dunkle Bruchst. 70.

gleich der erste unter ihnen, der Kolophonier Xenophanes, welchem die Begründung der Eleatischen Philosophie zugeschrieben wird, der Hellenischen Vielgötterei und Vermenschlichung der Götter mit dem klaren Begriffe des Einen übersinnlichen Gottes entgegengetreten ist. Denn mit Bestimmtheit behauptete Xenophanes die Einheit Gottes:

„Ein Gott ist, der über die Götter und Menschen gebietet,
„Weder den Sterblichen ähnlich an Leib, noch auch an Verstande,“

und zeigte, dass der Begriff der Allmacht, welcher Gott zukomme, eine Mehrheit von Göttern ausschliesse[1]). Mit Bestimmtheit auch betrachtete er den Einen allmächtigen Gott seiner Wesenheit nach als ewigen und unwandelbaren übersinnlichen Geist und Verstand, und lehrte von ihm:

„Ganz ist sehend er, denkend er ganz, ganz ist er auch hörend,“

und

„Sonder Bemühn durch Denken des Geistes bewältigt er Alles“[2]).

Ausdrücklich eiferte er gegen die Hellenische Vermenschlichung der Götter:

„Aber die Sterblichen wähnen, es würden die Götter geboren,
„Hätten auch unser Gewand und unsere Sprach' und Gestaltung.“
„Doch fürwahr, wenn Hände besässen die Rinder und Löwen,
„Dass sie vermöchten zu malen und Werke zu bilden, wie Menschen,
„Würden den Göttern Gestalten sie malen und Leiber erschaffen,
„Ganz so, wie sie selbst ein jedes besitzen das Aussehn,
„Pferdegestalten die Pferd' und die Rinder Gestalten der Rinder“[3]).

Wer möchte bei diesen Vorlagen nicht mit Gewissheit glauben, dass Xenophanes und mit ihm die ganze Eleatische Schule sich weit über die Geistesstufe des Hellenischen Volkes erhoben hatte. Und doch wäre dies ein ebenso grober Irrthum, wie die gleiche Meinung von Pythagoras und Herakleitos; denn die Erkenntniss der Eleaten war in der Wirklichkeit völlig dieselbige, wie die der alten Indier, nur in der Klarheit der Hellenischen Philosophie. Das ist bereits in der zweiten Abtheilung der Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte: Die Eleaten und die alten Indier, ausführlich ins Einzelne aus den Indischen

---

1) Xenophan. Fragm. I. ed. Karsten, aus Clem. Alex. zum Beweise: *ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεός*. Dazu Aristot. de Xenophane ap. Karsten l. c. p. 102.: *εἰ δ' ἐστὶν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ ἔτι πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· κτλ.*

2) Xenophan. Fragm. II. III. Dazu Diog. L. IX, 19.: *σύμπαντά τε (τὸν θεὸν) εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον.*

3) Xenophan. Fragm. V. VI.

und Eleatischen Urkunden vor Augen gelegt worden[1]); daher hier eine kurze Darstellung nur des Grundwesentlichsten genügen wird.

Die Grundansicht des Xenophanes, welche die Eleatische Philosophie nicht nur eröffnete, sondern sich auch fortdauernd als die Angel derselben behauptete, war dieselbe All-Eins-Lehre, die wir oben als die Angel der gesammten Indischen Theologie und Religion kennen gelernt haben, nach der Darstellung Cicero's: „Alles sei Eines, und dies sei nicht wandelbar, und das sei die Gottheit“ [2]). Dieses Eine eben, welches ihm zugleich die Substanz des Alls war, dachte er in seiner reinen Wesenheit an und für sich, wie bereits gezeigt worden, als ewigen und unwandelbaren Alles beherrschenden übersinnlichen Geist und Verstand; welche Geltung er aber, dieser reinen Wesenheit Gottes gegenüber, dem sichtbaren Weltganzen beigelegt habe, ob er das sichtbare All, wie die Indier, gleichsam als den Leib der übersinnlichen Gottheit angeschaut, oder in welcher anderen Weise, darüber erhalten wir von den Alten keine Auskunft, sondern müssen uns mit dem begnügen, was allein völlig sicher überliefert ist, dass er den Grundstein zur Eleatischen Philosophie legte mit derselben Lehre, auf welcher die Indische Theologie und Religion ruhte: die Eine übersinnliche Gottheit und das sichtbare All sei dem Wesen nach Eines. Vollständiger und genauer sind wir über die Lehre des grossen Eleaten Parmenides unterrichtet, in welcher die Eleatische Philosophie, nach dem einstimmigen Urtheile aller Kenner, ihre höchste Vollendung gewonnen hat[3]); diese aber war ganz und gar dieselbige, wie die oben entwickelte akosmische Lehre der Wedantinen, die höchste Vollendung der Theologie der Indischen Wedas. Wenn Xenophanes zunächst nur soviel feststellte, Alles, was da ist, sei Ein und dasselbe ewige und unwandelbare Wesen, die Gottheit, ohne noch, wie scheint, den Widerspruch dieser Behauptung mit der sinnlichen Wahrnehmung zur Verhandlung zu bringen und irgendwie zu lösen; so unterschied dagegen Parmenides, gleich dem Indischen Theologen Sankara, von vorne herein zweierlei Standpunkte der Betrachtung,

---

[1]) S. Die Eleaten und die Indier in der Einleitung in d. Verständniss d. Weltgeschichte S. 209—380.

[2]) Cic. Acad. IV, 37.: unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse deum, neque natum unquam et sempiternum. Plat. Sophist. p. 242, D.: *ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.* Vgl. Aristot. Metaph. *A*, 5. p. 18. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 6, a. Sext. Empir. Hypot. I, 225 Xenophan. Fragm. I u. IV.

[3]) Brandis Commentat. Eleat. I, p. 87. u. A.

die er daher auch in den beiden Theilen seines Werkes abgesondert darlegte, den Standpunkt der wahren Erkenntniss vermöge der denkenden Vernunft und den Standpunkt des leeren Meinens der Sterblichen nach der Wahrnehmung der Sinne [1]). Auf dem ersteren Standpunkte nun erfasste er das Eine Urwesen aller Dinge gerade so, wie die Wedantinen, als ein ewiges durchaus einfaches und übersinnliches und zugleich unwandelbares Seyn. Aus diesem Urwesen aber vermochte er so wenig, wie Jene, den Ursprung und das Dasein der sichtbaren Welt zu begreifen, weder durch Entwickelung nach der Theorie des Pythagoras oder Anaximandros, da er es eben als ein völlig einfaches und übersinnliches, noch durch Umwandelung nach der Theorie des Herakleitos oder Anaximenes, da er es zugleich als ein unwandelbares Seyn erkannte. Daher behauptete er mit derselben Kühnheit, wie die Wedantinen: es sei nur das Eine ewige und unwandelbare reine Seyn, das Urwesen, und leugnete die Weltschöpfung und jedes Werden, und erklärte alles Nicht-Seyn, d. i. alles Nicht-Urwesen, die ganze vor Augen liegende Welt mit der Vielheit und Verschiedenheit und Veränderung des Seienden, für eine leere Täuschung unserer Sinne oder für reine Phantasie. Denn Parmenides bezeichnete auch, wie die Wedantinen, das Eine Urwesen aller Dinge oder die Gottheit mit Bestimmtheit als „das Seiende," τὸ ὄν, dagegen alles Nicht-Urwesen oder die sichtbare Welt mit Bestimmtheit als „das Nicht-Seiende," τὸ μὴ ὄν, und bereitete eben durch diese Entgegensetzung allem, was da ausser dem Einen Seienden als wirklich gedacht und wahrgenommen wird, die verderbliche Dialektik, indem er es jenem als das Nicht-Seiende gegenüber stellte und dann das Nicht-Seiende für gleichbedeutend nahm mit dem Nichts. So setzt schon Aristoteles die Dialektik des Parmenides ganz treffend in's Licht: „Indem er dem Seienden gegenüber das Nicht-Seiende für Nichts ansieht, so glaubt er nothwendig, es sei nur das Eine Seiende und ausserdem Nichts" [2]). In dieser Auffassung des Einen Urwesens und alles Nicht-Urwesens, oder der Gottheit und der Welt, jener als des Seienden und dieser als des

---

[1]) Diog. L. IX, 22: *διssήν τε ἔφη εἶναι τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν.* Aristot. Metaph. *A*, 5. p. 18.: *τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι.* Dazu Parmen. Carm. reliq. v. 28. sq. u. 110. sq. ed. Mullach.

[2]) Aristot. Metaph. *A*, 5. p. 18.: *παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν.* Dazu Plutarch. ap. Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23.: *φησὶ δὲ, ὅτι, εἴ τι παρὰ τὸ ὂν ὑπάρχει, τοῦτο οὐκ ἔςιν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὂν ἐν τοῖς ὅλοις οὐκ ἔςιν.*

Nicht-Seienden (denn dass er unter dem Seienden eben die Gottheit dachte, versteht sich auch ohne die ausdrückliche Bezeugung des Alterthums so sehr von selbst, dass die Geschichtschreiber der Philosophie, die es nur in Frage stellen, fast wie Blinde von der Farbe zu reden scheinen)[1]) entwickelte Parmenides den Kern seiner Lehre aus dem Munde der Göttin Dike, wie folgt:

„Jetzo vernimm, was sagen ich werd', und bewahre die Lehre,
„Welcherlei Pfade der Forschung allein als möglich zu denken.
„Dieses, dass einzig das Seyn und dass unmöglich das Nicht-Seyn,
„Ist der Gewissheit Weg; denn auf diesem geleitet die Wahrheit.
„Doch dass das Nicht-Seyn sei und dass nothwendig das Nicht-Seyn,
„Das ist, sag' ich, der Weg, der fern liegt allem Verstande.
„Denn Nicht-Seiendes lässt sich nicht denken; unmöglich ist solches;
„Auch nicht lässt es sich sagen"[2]).

Demnach war die einfache Summe seiner ganzen ausführlichen Entwickelung:

„Denn Nichts ist oder auch wird sein
„Anderes ausser dem Seienden"[3]),

und umfasste er den Inbegriff seiner ganzen Philosophie, wie die Upanischade Kathaka, in dem Einen Worte: „Es ist"[4]). Und damit, dass er nur dem Einen Seienden Wirklichkeit zuschrieb, das er als ewig und unwandelbar erkannte, leugnete er natürlich all die Vielheit und Veränderung des Seienden, die wir wahrnehmen, die ganze sichtbare Welt, wie zum Ueberfluss auch Seneca ausdrücklich bezeugt: „Parmenides behauptet, von allem dem, was wir sehen, sei durchaus Nichts"; es sei

---

[1]) Vgl. Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 272. f. u. Anm. 398.

[2]) Parmen. Carm. reliq. v. 33. sq. ed. Mullach. u. Karsten.

εἰ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ.
ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἐφικτόν,
οὔτε φράσαις.

[3]) L. c. v. 96. sq. ed. Mullach. v. 95. sq. ed. Karsten.

οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.

[4]) S. die Eleaten u. die Indier a. a. O. Anm. 423.

Nichts, als das Eine reine Seyn [1]). Parmenides selber lässt sich hierüber also vernehmen, indem er die Alleinheit und Unbeweglichkeit oder Unwandelbarkeit des Einen reinen Seyns hervorhebt:

„Dem ist vom Verhängniss beschieden,
„Ganz allein und beweglos zu sein; drum eitel ein Traum ist
„Alles nur, was bei den Sterblichen gilt als sichere Wahrheit:
„Werden und wieder vergehn, da seyn und wiederum nicht seyn,
„Oder verändern den Ort, sichtbare Beschaffenheit wechseln“ [2]).

So lehrte Parmenides von dem Standpunkte der wahren Erkenntniss durch die denkende Vernunft, auf welchem er die widersprechende Wahrnehmung unserer Sinne, wie die Wedantinen, als reinen Trug oder Traum zurückwies [3]). Dagegen auf dem anderen Standpunkte, welchen er in dem zweiten Theile seines Werkes einnahm, räumte er auch der Wahrnehmung der Sinne und damit der sichtbaren Welt oder dem Nicht-Seyn eine Geltung ein, und versuchte hier selbst den Ursprung und die Natur der sichtbaren Dinge zu erklären, nur eben in dem Lichte der leeren Meinung; denn er selber bezeichnete alles das, was er hier über den Ursprung und die Beschaffenheit der Dinge vortrug, als „täuschenden Redeschmuck“ [4]). Aus dem Dargelegten leuchtet ein, dass die

---

[1]) Seneca Epist. LXXXVIII, p. 570. ed. Lips.: Parmenides ait, ex his, quae videntur, nihil esse in universum. Dann wieder: Si Parmenidi credo, nihil est praeter unum. Vgl. Plutarch. adv. Colot. 13. Aristot. de coelo III, 1. Metaph *A*, 3. p. 12.

[2]) L. c. v. 97. sq ed. Mull.

ἐπεὶ τόγε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἶον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄναρ ἐστὶν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐκί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

In v. 98. haben die Handschriften *ὄνομ'* anstatt *ὄναρ*, was die Herausgeber, Brandis, Karsten und Mullach, alle beibehalten, indem sie die Stelle also erklären: *τῷ* (*ᾧ*) *παντὶ ὄνομά ἐστιν*, cui rerum universitati nomen vulgo est. Aber erstlich ist die Ergänzung *παντὶ* statt *πάντα* etwas hart, und dann passt diese Erklärung auch gar nicht in den Zusammenhang. Will man *ὄνομ'* erhalten, so muss man es als „leeren Wortschall“ deuten. Indessen wird Jeder wol die Umwandelung desselben in *ὄναρ* vorziehen.

[3]) L. c. v. 53. sq. Vgl. Diog. L IX, 22. u. A.

[4]) L c. v 110. sq: *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν*. V. 30.: *βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*. Hiebei ist merkwürdig, dass der Ausdruck *βροτῶν δόξας* das, was Parmenides in dem zweiten Theile seines Werkes entwickelt, offenbar als die herrschende Volksanschauung bezeichnet, dass aber diese Bezeichnung aus seinem Munde inmitten eines Volkes, das eine solche Anschauung nicht hatte, sich seltsam ausnimmt; daher scheint es fast, als ob er durch unmittelbare Ein-

wahre Grundansicht des Parmenides gar nicht mehr eine eigentlich pantheistische war, wie die des Xenophanes und die herrschende Theologie des Indischen Volkes, sondern vielmehr eine akosmische, gleich der höchsten vollendeten Grundansicht der Wedantinen. Dies wird denn auch schon von Hegel ganz richtig bemerkt: „Bei Parmenides ist so das gar nicht mehr vorhanden, was Daseyn heisst“[1]). Und auch nach Brandis treffendem Zeugniss „gehört ihm die Behauptung, Alles sei Eines, nur in dem Sinne, dass Alles, was man für wirklich zu halten pflegt, seiner Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit nach undenkbar, in den Begriff des einigen schlechthin einfachen Seyns sich zurückziehen, diesem ausschliesslich Wahrheit und Wirklichkeit zukommen soll“[2]). Doch Parmenides lehrte nicht blos ganz übereinstimmend mit den Wedantinen, es sei nur das Eine reine Seyn, und die sichtbare Welt sei gar nicht, sondern beschrieb auch das Eine reine Seyn völlig ebenso, wie Jene, als ungeworden und unvergänglich, als unwandelbar, als untheilbar, auch als unräumlich und als unzeitlich, doch durchaus gegenwärtig, als bestehend in und durch sich selbst[3]); ja er verbildlichte dasselbe in seiner völligen Einheit und Gleichheit mit sich selbst und in seiner Vollkommenheit auch gerade so, wie die Indischen Theologen, durch die Gestalt der Kugel, indem er von ihm schrieb, wie folgt:

„Aber dieweil bis zum äussersten Rand vollendet das Seyn ist,
„Zeigt es sich ähnlich dem Körper der völlig gerundeten Kugel,
„Rings von der Mitte heraus durchweg gleich. Denn ja nicht grösser
„Kann es, und kann auch geringer nicht sein hier oder auch dorten“[4]).

---

gebung der Indischen Muse so geschrieben; weil allerdings in Indien die Meinungen, die er im zweiten Theile des Werkes darlegte, unter dem Volke herrschten; namentlich war seine Deutung des Lichtes als des wahrhaft Seienden und Göttlichen in der Sinnenwelt die Grundansicht der Brahmaiten. S. die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 309. f.

[1]) Hegel Vorles. über d. Philosophie der Religion Th. II, S. 211. d. Ausg. 1832.

[2]) Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I, S. 384.

[3]) V. 59.: *ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν.* V. 82. sq.: *ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἐστὶν ἄναρχον, ἄπαυστον.* V. 78.: *οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον.* Vgl. 92. sq.: *οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον,* womit dem absoluten Seyn, auch nach Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I, S. 380, die Räumlichkeit abgesprochen wird. V. 61. sq.: *οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές,* d. h. nach Brandis a. a. O. S. 381.: „auch der Form der Zeit nicht unterworfen,“ sondern „in der zeitlosen Gegenwart ist es.“ V. 85.: *τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑωὐτό τε κεῖται.* Plat. Theaet. p. 180., E.: *ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ.*

[4]) L. c. v. 102. sq.:

Endlich legt uns Parmenides auch dieselbe Lehre vor Augen, welche sich oben als das tiefste Mysterium und den Angelpunkt der Indischen Theologie und selbst des Indischen Kultus, der Joga, ergeben hat, die Lehre von der Einheit des Seyns mit dem Denken. Denn also schreibt er wörtlich:

„Eins ist aber das Denken und das, wovon es Gedank' ist";

und ganz ausdrücklich in folgendem Verse:

„Denn Denken und Seyn ist Eins und Dasselbe".

Ja Simplicius giebt uns diese Lehre beim Parmenides auch vollständig und genau in denselben Worten wieder, in denen wir sie bei den Wedantinen lesen: „Das Eine Seiende, behauptet er, sei zugleich Denken und Gedachtes und Denkendes" [1]).

Aber es ist noch nicht genug, dass die Eleatische Philosophie sowohl in ihrer allgemeinen Grundansicht, der All-Eins-Lehre, als in der höchsten Vollendung derselben, der akosmischen Lehre des Parmenides, und selbst in deren soeben dargelegtem tiefsten innersten Kern, der Behauptung der Einheit des Seyns und des Denkens, vollständig mit der Indischen Theologie zusammenstimmt; es kommt dazu, dass aus dem Stamm dieser Philosophie auch in Hellas dieselben Aeste und Auswüchse, wie in Indien, hervorgegangen sind. Wie die Indische Theologie eine eigene Schule der Dialektik, die der Njajiker, ursprünglich zu ihrem Schutze, hervorgerufen hat, ebenso ist aus der Eleatischen Philosophie eine gleiche Schule, die der Megariker, auch ursprünglich zu dem gleichen Zwecke, erstanden. Denn nicht blos Zenon, der nach dem Zeugnisse

---

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Und so wurde die Gottheit auch schon von Xenophanes angeschaut, nach Aristot. de Xenophane b. Karsten p. 104.: *πάντῃ δὲ ὅμοιον ὄντα (τὸν θεὸν), σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μὲν τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.* Vgl. Theophrast. ap. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 6, a. Cic. Acad. IV, 37. u. A.

[1]) L. c. v. 94.:

τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

Und ib. v. 40.:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Dazu Plotin. Ennead. V, 1, 8.: *εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο.* Simplic. in Aristot. Phys. fol. 31, a.: *τὸ δὲ ἓν ὂν ταὐτὸν εἶναί φησι νοεῖν τε καὶ νοητὸν καὶ νοῦν.*

des Aristoteles die Dialektik unter den Hellenen eröffnete, war ein Eleate und selbst ein persönlicher Freund des Parmenides, dessen Lehre er eben mittels der Dialektik gegen alle feindseligen Angriffe zu schützen unternahm [1]), sondern auch seine späteren Nachfolger, die Megariker, bekannten sich zu der Grundansicht der Eleaten, für deren Sprösslinge sie auch schon den Alten selber galten, wie Heinr. Ritter bezeugt: „Auf die Eleaten wird die Lehre der Megariker von den Alten einstimmig zurückgeführt“ [2]). Dabei war die Megarische Dialektik auch in ihrer ganzen eigenthümlichen Beschaffenheit und selbst in ihrer Ausartung zur blossen Eristik oder eitlen Disputirkunst wirklich dieselbige mit der Indischen, wie an dem angezeigten Orte ausführlicher dargethan worden [3]). Ferner hat die Eleatische Philosophie auf gleiche Weise, wie die Lehre der Wedantinen in Indien, ein ganzes buntes Heer von Sophisten erzeugt, welche auch gerade so, wie die Indischen, das Eine reine Seyn leugnend, nur das Nicht-Seyn oder die Welt des leeren Scheines und Meinens gelten liessen, und demgemäss auch dieselbe falsche Dialektik und Rhetorik entwickelten. Denn nicht nur war der Leontiner Gorgias, welcher von den Alten „der Vater der Sophistik“ genannt wird, augenfällig ein Sprössling der Eleatischen Philosophie [4]), sondern Platon erklärt auch ausdrücklich und, wie Aristoteles bezeugt, ganz treffend das Nicht-Seyn des Parmenides, die Parmenideische Welt des leeren Scheines und Meinens, für den Boden der gesammten Sophistik [5]). Drittens hat die Eleatische Lehre auch ebenso, wie die Indische, die Atomenlehre hervorgerufen; denn auch Leukippos, der Begründer dieser Schule, war nach der Meldung der Alten ein Sprössling der Eleatischen Philoso-

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VII, 6: *Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν.* Vgl. Diog. L. IX, 25.

[2]) Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. II, S. 129. f. Vgl. Cic. Acad. IV, 42. Aristocl. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 17. p. 753. Dazu Deycks de Megaricorum doctrina p. 69.: Megarici enim cum Eleatis essentiam suam unam atque immotam contra omnes omnium sophistarum atque philosophorum ratiunculas fortissime semper defenderunt.

[3]) Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 326. f.

[4]) Philostr. Vit. sophistar. p. 492. Vgl. Aristot. de Gorgia: *τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν.*

[5]) Aristot. Metaph. *E*, 2. p. 124.: *Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς περὶ τὴν σοφιστικὴν τὸ μὴ ὂν ἔταξεν.* Vgl. Plat. Sophist. p. 241, D. u. s. Dazu Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I, S. 517. u. a.

phie [1]), und hatte nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Aristoteles eben dies zum Ziele, den Parmenideischen Widerstreit zwischen der Vernunfterkenntniss und der sinnlichen Wahrnehmung mittels der Atomenlehre zu versöhnen [2]). Endlich ist aus der Eleatischen Philosophie auch dieselbe Ethik und Lebensweise, wie die der Sannjasi'n oder Entsagenden, der eigentlichen Gymnosophisten in Indien, hervorgegangen, nämlich die der Kyniker, welche wir noch etwas näher betrachten müssen.

Dass die Kyniker aus der Eleatischen Philosophie, nicht aber, wie gewöhnlich aus leicht erklärlichem Irrthume geglaubt wird, aus der Lehre des Sokrates ihren Ursprung genommen haben, leuchtet zunächst schon daraus hervor, weil der Erste, der die Kynische Lebensrichtung eröffnete, Antisthenes, ein philosophischer Abkömmling der Eleaten war und zu der Zeit, als er mit Sokrates näher bekannt wurde, sich bereits in dieser Richtung befand, wie schon Heinr. Ritter bemerkt hat [3]). Dazu kommt, dass Antisthenes auch thatsächlich sowohl in seiner Anschauung von der Einen Gottheit und in seiner Verwerfung der Hellenischen Volksgötter und ihres Kultus, als in seinem übrigen Erkennen mit den Eleaten bestens übereinstimmte, nicht aber mit Sokrates [4]), der noch dazu gerade in dem Kern seiner gesammten Philosophie, in der Lehre von den allgemeinen Begriffen, offen von ihm bekämpft wurde [5]). Ferner war auch die Ethik und Lebensweise des Antisthenes und seiner Nachfolger ihrem eigentlichen unterscheidenden Wesen nach nur die offenbare sittliche Verwirklichung der Eleatischen Grundanschauung von der Natur der Gottheit, des Einen vollkommenen über jedes Bedürfniss und jede Regung erha-

---

[1]) Simplic. in Aristot. Phys. fol. 7, a.: *Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος, ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ, κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας, κτλ.* Diog. L. IX, 30.: *οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος.*

[2]) Aristot. de gener. et corr. I, 8. Vgl. Ast Grundr. d. Gesch. d. Philos. §. 78. Tennemann Gesch. d. Philos. B. I, S. 258. u. A.

[3]) Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. II, S. 111. Vgl. Diog. L. VI, 1. u. 2. Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. II, S. 112 f.

[4]) Cic. de nat. deor. I, 13: Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum. Clem. Alex. Cohort. VI, p. 61. ed. Pott: *θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι φησί· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.* Vgl. Xenophan. Carm. reliq. I, V u. VI. Dazu Heinr. Ritter a. a. O B. II, S. 123: „Dabei finden wir ihn aber auch, und hierin wich er von Sokrates ab, im Streit gegen die Vielgötterei." Vgl. ferner Xenoph. Conv. 8, 5. u. A.

[5]) Aristot. Metaph. *H*, 3. p. 169. *Δ*, 29. p. 119. Top. I, 9. Tzetz. Chil. VII, 605. sq. Vgl. Heinr. Ritter a. a. O. B. II, S. 125.

benen Seyns[1]), und von der Nichtigkeit und Leerheit aller Dinge und Güter der Welt, und hatte dieselbe Apathie, dieselbe verneinende oder abstrakte Freiheit, wie die Indische Ethik, zum Ziele, indem die Kyniker darin auch ebenso, wie die Indier, die Verähnlichung des Menschen mit der Gottheit erblickten[2]). Ja auch die bestimmte eigenthümliche Lebensweise und selbst die äusserliche Ausstattung der Kyniker war genau ebenso, wie die der Indischen Gymnosophisten. Sie waren, wie schon Krug sie ganz treffend bezeichnet, die „heidnischen Bettelmönche[3])"; sie hatten allen Gütern der Welt als leerem Tand entsagt, und jedes Begehren nach ihnen als reine Thorheit und Fesselung des Geistes abgelegt, auch die Bande der Familie und der Freundschaft gelöst, und lebten in vollkommener Apathie oder Gleichgiltigkeit gegen alles Daseiende, ohne irgend eine feste Wohnstätte, doch am liebsten, wie die Sannjasi'n, in den Vorhallen der Tempel und bei Grabmählern, sich nährend von allem Geniessbaren in der Natur, das sich ihnen eben darbot, oder von Almosen; dabei waren sie auch in ihrer Bekleidung Halbnackte, also wirkliche Gymnosophisten, und ausgestattet, gleich den Indischen Gymnosophisten, mit einem Ranzen, worin sich das Allernöthigste, namentlich ein Geschirr zum Wassertrinken, befand, und mit einem Stock in der Hand[4]); und selbst das Allernöthigste warfen sie von sich, wenn sie, wie Diogenes von Sinope, die höchste Stufe der Entsagung gewinnen wollten, auch das Geschirr zum Wassertrinken, und bedienten sich statt dessen der hohlen Hand, buchstäblich wie es in den heiligen Wedas für die höchste Stufe

---

[1]) Vgl. Xenophan. Carm. reliq. IV. Parmen. Carm. reliq. v. 85 u. 88 sq. Dazu Sext. Empir. Hypot. I, 225: *εἶναι δὲ (τὸν θεὸν) σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ*, u. ib. III, 218: *σφαῖραν ἀπαθῆ*.

[2]) Diog. L. VI. 2: (*Ἀντισθένης*) *τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας*, u. ib. VI, 15: *οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας*· Julian. Orat. VI, p. 192, A. ed. Spanh: *ἀπάθειαν γὰρ ποιοῦνται τέλος· τοῦτο δὲ ἴσόν ἐςι τῷ θεὸν γενέσθαι.* Diog. L. VI, 105: (*Διογένης*) *ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι· τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων, τὸ ὀλίγων χρῄζειν.* Julian. l. c. p. 208: *καὶ μάλιςα ἐμιμεῖτο τῶν θεῶν τὸν βίον.* Dazu Lucian. Vit. auct. 7: *οἴεται γὰρ εἶναι παντάπασιν ἐλεύθερος.* Vgl. Diog. L. VI, 71. Arrian. Dissert. Epict. III, 24. p. 234 ed. Borh. u. A.

[3]) Krug Gesch. d. Philos. alter Zeit §. 72, Anm. b. Vgl. Zeller Die Philos. d. Griechen Th. II, S. 118.

[4]) Sext. Empir. adv. Math. VII, 87: *σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα, τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προςπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον.* Ib. VIII, 5: *Μόνιμος ὁ Κύων τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα.* Vgl. Menand. ap. Diog. L. VI, 83. Lucian. Vit. auct. 9. Dazu Diog. L. VI, 38: *εἰώθει δὲ λέγειν (Διογένης), τὰς τραγικὰς ἀρὰς αὐτῷ συνηντηκέναι· εἶναι γοῦν ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐςερημένος, πτωχός,*

der Entsagung vorgeschrieben ist[1]). Ja der Kyniker Peregrinus that es selbst darin vielen Indischen Gymnosophisten, wie Kalanos u. A., gleich, dass er, und zwar mit ausdrücklicher Hinweisung auf jene, vor den versammelten Hellenen zu Olympia sich feierlich verbrennen liess, wie uns Lucian als Augenzeuge berichtet[2]). Aus dem Dargelegten ist sonnenklar, dass die Ethik und Lebensordnung der Kyniker kein ureigenes Hellenisches, sondern in Wahrheit, wie die Eleatische Philosophie selbst, aus der sie entsprungen, ein Indisches Gewächs war auf dem Hellenischen Boden. Dass aber dieselbe Ethik der verneinenden oder abstrakten Freiheit, welche uns auch bei allen übrigen Aesten des Eleatischen Stammes, bei den Megarikern[3]) und Atomikern[4]) und selbst den Sophisten und deren ethischem Sprösslinge Aristippos, nur bei den zuletzt genannten in umgekehrter Gestalt[5]), entgegentritt, unter den Hellenen so leichten

---

πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφημέραν. Vgl. Lucian. l. c. 9. Cyn. 1. u. 15. Arrian Dissert. Epict. III, 22. p. 213. u. III, 24. p. 234. Dabei ist insbesondere bemerkenswerth die Vorschrift: *τάφον οἰκήσεις*, Lucian. Vit. auct. 9.; ferner der Ranzen und der Stock als die vornehmsten Insignien des Kynikers, wie des Indischen Sanjasi, Diog. L. VI, 13. 22. sq u. A. Von dem Kyniker Peregrinus wurde nach seinem Tode der Stock als eine heilige Reliquie behandelt, Lucian adv. Indoct. 14. Vgl. Oupnek'hat T. II, p. 280.

[1]) Diog. L. VI, 37: (*Διογένης ὁ Κύων*) *θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον, ἐξέῤῥιψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπών· παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ*. Vgl. Oupnek'hat l. c. u. Clem. Alex Strom. I, 15. p. 395. ed. Pott.

[2]) Lucian. Fugit. 7: *ἀκούω γοῦν τά τε ἄλλα περὶ αὐτῶν* (*τῶν γυμνοσοφιςῶν*) *καὶ ὅτι ἐπὶ πυρὰν μεγίςην ἀναβάντες ἀνέχονται καιόμενοι, οὐδὲν τοῦ σχήματος ἢ τῆς καθέδρας ἐκτρέποντες. ἀλλ᾽ οὐ μέγα τοῦτο· ἔναγχος γοῦν καὶ Ὀλυμπίασι τὸ ὅμοιον ἐγὼ εἶδον γενόμενον*. Id. de morte Peregrini 25: *οὗτος δὲ τίνος αἰτίας ἕνεκεν ἐμβάλλει φέρων ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ; νὴ Δί᾽, ὅπως τὴν καρτερίαν ἐπιδείξηται, καθάπερ οἱ Βραχμᾶνες*.

[3]) So bei dem Megariker Stilpon, der sich auch gerade am klarsten als Eleatischen Sprössling bekundet. Senec. Epist. IX: (Stilponi) summum bonum visum est animus impatiens etc. Vgl. Heinr Ritter Gesch. d. Philos. B. II, S. 142.

[4]) So bei Demokritos nach Diog. L. IX. 45: *τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐπεδέξαντο, ἀλλὰ καθ᾽ ἣν γαληνῶς καὶ εὐςαθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους*. Vgl. Senec. de tranq. an. 2. u. A. Ast Grundr. d. Philologie S. 269, Anm. 6.

[5]) Schon in der ganzen Sophistik selbst war eben dieses Bewusstsein offenbar die Grundlage; dasselbe tritt aber auch in der Lehre des Aristippos und seiner Nachfolger, welche für die eigentliche Ethik der Sophistik gelten muss, mit voller Klarheit hervor. S. Theodoret. Graecar. affect. curat. XII, p. 471. ed. Gaisford. Lactant. III, 15. Diog. L II, 75. Porphyr. de abstin. I, 42. u. A. Vgl. Schleiermacher Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, in s. Philos. u. Verm. Schriften B. II, S. 289.

und weiten Eingang und Einfluss gewann, und noch in der Römischen Zeit sich zu erneuter Geltung erhob, ist sehr begreiflich, weil das Bewusstsein der verneinenden oder abstrakten Freiheit eben die unmittelbare Voraussetzung und Vorstufe des Bewusstseins der bejahenden und konkreten Freiheit war, das die Grundlage des Hellenischen Lebens selbst bildete, und weil es auch wieder mit dem Römischen Prinzip, dem Bewusstsein der Persönlichkeit, sich unmittelbar an einer feinen leicht verwischbaren Scheidelinie berührte.

4. Empedokles.

Die Philosophie der Eleaten hatte durch Parmenides sich zu dem schroffsten Widerspruche zwischen der erkennenden Vernunft und der sinnlichen Wahrnehmung vollendet, indem sie, wie wir soeben gesehen, nur das Eine unwandelbare reine Seyn zu denken vermochte, gleichwohl aber eine unendliche Vielheit und Veränderung des Seienden vor Augen erblickte, die sie nicht anders zu beseitigen wusste, als dass sie dieselbe, den Sinnen alle Wahrheit absprechend, für eine leere Täuschung und einen blossen Traum erklärte. Diesen Widerspruch zwischen der denkenden Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne, den bereits die Atomiker Leukippos und Demokritos zu lösen versuchten, unternahm der Agrigentiner Empedokles in einer neuen geistvollen Weltanschauung zu vermitteln und zu versöhnen. Er hielt fest an dem Grundgedanken des Parmenides, an den er sich überhaupt sowohl nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Theophrastos als nach den vorliegenden Bruchstücken zunächst anschloss[1]), dass das Seyn sich unmöglich umwandeln könne in Nicht-Seyn oder umgekehrt, und daher in Wahrheit kein Entstehen und Vergehen stattfinden könne; er sagt:

„Thörichte sind's, denn sie reichen nicht weit mit ihren Gedanken,
„Die da wähnen, es könne Zuvor-nicht-Seiendes werden,
„Oder auch Etwas ganz hinsterben und völlig verschwinden.
„Aus Nicht-Seiendem ist durchaus ein Entstehen nicht möglich;
„Ganz unmöglich auch ist, dass Seiendes völlig vergehe;
„Denn stets bleibt es ja da, wohin man es eben verdränget“[2]).

---

[1]) Theophrast. ap. Diog. L. VIII, 55. Vgl. Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. I, S. 532 f. Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. I, S. 178 f.

[2]) Emped. Carm. reliq v. 347 sq. u. 81 sq. ed. Karsten:
νήπιοι, οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ.
ἐκ μὲν γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,

Gleichwohl verwarf er nicht, wie Parmenides, die Wahrnehmung der Sinne, sondern foderte im Gegentheil, sie nur zur rechten Klarheit zu erheben; denn er schreibt:

„Aber erforsche mit allem Vermögen, wie Jegliches klar sei;
„Weder vertrau dem, was du erschaust, mehr, als dem Gehöre,
„Noch dem Gedröhn des Gehörs mehr, als der Empfindung der Zunge,
„Noch zu den anderen Gliedern, soviel da Wege des Wissens,
„Halte zurück das Vertraun, nur sieh, wie Jegliches klar ist [1]).“

Und demgemäss leugnete er denn auch sowenig die sichtbare Welt und die fortwährende Veränderung in ihr, dass er gerade bezweckte sie zu erklären, nicht, wie Parmenides im zweiten Theile seines Werkes, blos im Lichte der leeren Meinung, sondern im Lichte der Wahrheit. Die neue Weltanschauung aber, in welcher Empedokles dies dem Anscheine nach Unvereinbare vereinigte, war in Wirklichkeit keine neue, sondern völlig dieselbige mit der oben dargelegten Weltanschauung der alten Aegypter, wie bereits in der Abhandlung: „Empedokles und die alten Aegypter,“ ausführlich ins Einzelne aus den Aegyptischen und Empedokleischen Urkunden erwiesen worden ist[2]), und hier nur in den Hauptzügen gezeigt werden soll.

Empedokles erkannte als die Bestandtheile der sichtbaren Welt und aller Wesen in ihr die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, und den der Welt und allen Geschöpfen inwohnenden göttlichen Geist. Denn also sagt er ausdrücklich:

„Vier Urwurzeln zuvörderst vernimm von sämmtlichen Dingen:
„Feuer und Wasser und Erd' und der Luft unermessliche Höhe;
„Denn aus diesen ist Alles, was war und was ist und was sein wird[3]).“

καὶ δ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυςον καὶ ἄπρηκτον.
αἰεὶ γὰρ τῇ γ' ἔςαι, ὅπη κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

[1]) Emped. v. 49 sq.:

ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαςον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πιςοῦ πλέον ἢ κατ' ἀκουήν,
μήτ' ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅππη πόρος ἐςὶ νοῆσαι,
γυίων πίςιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαςον.

[2]) Empedokles u. die alten Aegypter, in d. Noackschen Jahrb. f. spekul. Philos. Jahrg. 1847, Heft IV, Nr. 33, S. 681—725, u. Heft V, Nr. 41, S. 903—944.

[3]) Emped. v. 74 sq.:

τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

Vgl. v. 55 sq. u. s.

Hier redet er nur von den leiblichen Bestandtheilen aller Dinge, in einer anderen Stelle handelt er aber auch ausdrücklich von dem allgemeinen göttlichen Geiste oder der Gottheit ihrer reinen Wesenheit nach, die er als eine unaussagbare das All durchdringende „heilige Vernunft“ darstellt:

„Denn nicht ward ihr ein Leib mit menschlichem Haupte geschmücket,
„Noch auch sind an dem Rumpf ihr heraus zwei Arme gewachsen,
„Auch nicht Füss' und gelenkige Knie.
„Einzig Vernunft, eine heil'ge und unaussprechliche, ward sie,
„Welche mit schnellen Gedanken durchaus durchdringet das Weltall[1]).“

Auch lehrte er mit Bestimmtheit, dass diese „heilige Vernunft“ nicht blos dem Weltganzen als die allgemeine göttliche Seele, sondern auch jedem einzelnen Wesen als dessen eigentlicher Geist oder Daimon inwohne; aus dieser Anschauung sagt er:

„Wisse, dass Alles mit Denken begabt und Theil an Vernunft hat[2]).“

So erblickte Empedokles die Substanz des sichtbaren Alls und aller Wesen in ihm genau in denselben fünf Bestandtheilen erschöpft, wie die alten Aegypter nach der übereinstimmenden Ueberlieferung Manetho's und des gesammten Alterthums und selbst der erhaltenen heiligen Denkmäler. Aber er erklärte auch die Weltschöpfung und alles sichtbare Entstehen und Vergehen der Dinge genau ebenso, wie jene. Denn so lehrte er weiter: dass die angegebenen Bestandtheile von Anfang in dem Urwesen oder der Gottheit vereinigt waren in vollkommener Unterschiedlosigkeit und Einheit, welche er, wie die alten Aegypter und wie schon Parmenides und die alten Indier, unter der Gestalt der an sich durchaus unterschiedlosen und einigen Kugel als Sphairos verbildlichte. Er schreibt von der Gottheit in ihrer uranfänglichen Einheit:

„Da sind weder des Feuers behendige Stoffe geschieden,“

noch die Erde, das Wasser und die Luft;

---

[1]) Emped. v. 359 sq.:

οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασαι,
οὔτ' ἀπό οἱ νώτων γε δύω κλάδοι ἀΐσσουσιν.
οὐ πόδες, οὐ θόα γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα·
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Sext. Empir. adv. Math. IX, 127: *ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον.*

[2]) Emped. v. 313:

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

Vgl. Sext. Empir. l. c. u. VIII, 286. Emped. v. 145 sq. 16 sq. 379, u. s.

„Also ist sie, durch heimliche Kraft der Verbindung gehalten,
„Eine gerundete Kugel, behaglich in Ruhe sich kreisend;“
und in einer anderen Stelle:
„Aber sie war ganz gleich überall und völlig unendlich
„Eine gerundete Kugel, behaglich in Ruhe sich kreisend[1]).“

Da aber, als die Weltschöpfung geschah, regte sich in der Gottheit, welche durch die Macht der Liebe oder Aphrodite in ihrer Einheit zusammengehalten wurde, der Streit, Neikos, der nach dem Verhängniss abwechselnd mit der Liebe herrscht; er sagt:
„Aber nachdem ihr der mächtige Streit in den Gliedern erwachsen
„Und zu Macht und Ehren gelangt, da die Zeit sich erfüllet,
„Die abwechselnd den beiden erscheint nach gewaltigem Eidschwur:
„Sämmtlich da nach einander erbebten die Glieder der Gottheit,“
und es begann die Trennung der vier Elemente, denn diese nennt Empedokles hier die Glieder der Gottheit, und der Leib der Gottheit wurde aus seiner Einheit zerrissen in die Vierheit der Elemente[2]). Doch nun erhob sich gegen den Streit wieder die Liebe und sammelte die zerrissenen Glieder der Gottheit, und bildete aus ihnen durch harmonische Wiedervereinigung das sichtbare Weltganze und durch mannichfaltige Mischung die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der einzelnen Wesen. Denn auch alle einzelnen Wesen betrachtete er ihrer leiblichen Substanz nach

---

[1]) Emped. v. 65 u. 59 sq Simplic. in Aristot. Phys. fol. 272, b: *Εὔδημος οὖν τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν σφαῖρον ἐκδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ,*

ἔνθ᾽ οὔτ᾽ ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα,

ἀλλ᾽, ὥς φησιν,

οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐςήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς, μονίῃ περιηγέϊ γαίων.

Emped. v. 61 sq:

ἀλλ᾽ ὅγε πάντοθεν ἶσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων
σφαῖρος κυκλοτερὴς, μονίῃ περιηγέϊ γαίων.

Philop. in Aristot. de gen. et corr. fol. 5, b: *ὅτε οὖν, φησὶν, ἓν ἦν τὸ πᾶν, τουτέςιν ὁ σφαῖρος, οὔτε πῦρ ἦν ἐν αὐτῷ οὔτε τῶν ἄλλων οὐθὲν καθ᾽ ἕξιν, ἐπεὶ οὐκέτ᾽ ἂν ἦν ἕν, ἀλλὰ δηλονότι ἕκαςον τῶν ςοιχείων ἐξέςη τοῦ εἶναι ὅπερ ἦν, καὶ μίαν οὐσίαν πάντα ἀπετέλεσε τὴν τοῦ σφαίρου.*

[2]) Emped. v. 66 sq. u. 70:

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμάς τ᾽ ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου,
πάντα μὲν ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

nur als mannichfaltige Mischungen derselben vier Elemente und zeigte in einem ausführlichen anziehenden Schöpfungsgemälde,

„Wie durch Mischung des Wassers, der Erd' und der Luft und des Feuers
„Hier die Geschlechter entstanden und Arten der sterblichen Wesen,
„Alle, soviele nun sind durch Aphrodite gebildet[1]).“

Damit sich aber Niemand verwundere, wie blos durch Mischung der vier Elemente eine solche Vielheit und Verschiedenheit der Geschöpfe hervorgehen könne, so verwies er dabei auf die Malerei, welche in ähnlicher Weise nur durch Mischung der wenigen Farbestoffe zahllose mannichfaltige Gestalten hervorbringe. Er schreibt:

„Wie da geschieht, wenn Maler ein prächtig Gemäld' ausführen,
„Männer, die wohl in der Kunst von göttlicher Weisheit belehrt sind:
„Diese, nachdem sie der Farben verschiedene Stoffe genommen
„Und sie passend gemischt, die mehr und weniger jene,
„Bilden daraus sie Gestalten, den sämmtlichen Dingen vergleichbar,
„Bringen sie Bäum' aus ihnen hervor und Männer und Frauen,
„Thiere des Feld's und Vögel und wasserbewohnende Fische
„Und langlebende Götter zumal, an Ehren die Höchsten:
„Also täusche dich nicht, als kämen die sterblichen Wesen,
„Die da vor uns unendlich an Zahl, aus anderer Quelle,“

als aus der Mischung der vier Elemente[2]). Aus einer Mischung, in welcher das Feuchte das Uebergewicht behauptete, entsprangen die Seethiere, die desshalb im Wasser leben; aus einer Mischung, in welcher das Feurige überwog, gingen die Vögel hervor, die darum sich in die Höhe

---

[1]) Emped. v. 150 sq.:
εἰ δ' ἔτι σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίςις,
πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε
κιρναμένων εἴδη τε χρόαι τε γενοίατο θνητῶν
τόσσ' ὅσα νῦν γεγάασι συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ,…

[2]) Emped. v. 154 sq.:
ὡς δ' ὁπόταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν,
ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ Μήτιος εὖ δεδαῶτες·
οἵτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
ἁρμονίῃ μίξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
ἐκ τῶν εἴδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσιν,
δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἄνερας ἠδὲ γυναῖκας
θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὑδατοθρέμμονας ἰχθῦς
καί τε θεοὺς δολιχαίωνας, τιμῇσι φερίςους·
οὕτω μή σ' ἀπάτα φρένας, ὥς νύ κεν ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγάασιν ἄσπετα, πηγήν.

schwingen; aus einer Mischung, in welcher die erdige Substanz vorherrschte, entstanden die Geschöpfe, die wegen ihrer Schwere unten an der Erde leben[1]). Wie aber im Anfang alle Geschöpfe geworden, so auch, lehrte er, sei fort und fort ihr Entstehen und Vergehen: blos Vereinigung der vier Elemente durch die Alles schaffende Macht der Liebe und wieder Trennung der vier Elemente aus ihrer harmonischen Vereinigung durch die Alles zerstörende Gewalt des Streites oder der Zwietracht. Er sagt von den vier Elementen:

„Sie selbst bleiben dieselben, doch durch einander verlaufend
„Werden sie Menschen und all die unzähligen anderen Wesen,
„Jetzt in der Liebe Gewalt sich zu Einem Gebilde versammelnd,
„Jetzo durch Hader und Streit sich als einzelne wieder zerstreuend[2]).“

So betrachte doch, schreibt er,

„Hier zum klaren Beweise den Bau aus menschlichen Gliedern,
„Wie durch Liebe sich jetzt in Eines die Stoffe verbinden
„Alle, soviele der Körper besitzt in der Blüthe des Daseins;
„Dann in verderblichem Hader und Streit auseinander gerissen,
„Irren sie wiederum einzeln umher am Rande des Lebens.
„Ebenso ist's bei den Sträuchern und wasserbewohnenden Fischen
„Und bei dem Wild des Gebirgs und den flügelgetragenen Schifflein[3]).“

Von all diesen Geschöpfen oder Gebilden lehrte er natürlich, dass sie entstehen und vergehen; aber ihre Bestandtheile, die vier Elemente und

---

[1]) Plutarch. de plac. philos. V, 19: *τῶν δὲ ζώων πάντων τὰ γένη διακριθῆναι διὰ τὰς ποιὰς κράσεις· τὰ μὲν οἰκειοτέραν εἰς τὸ ὕδωρ τὴν ὁρμὴν ἔχειν, τὰ δὲ εἰς τὸν ἀέρα ἀναπτῆναι, ὅσα ἂν πυρῶδες ἔχῃ τὸ πλέον, τὰ δὲ βαρύτερα ἐπὶ τὴν γῆν, τὰ δὲ ἰσόμοιρα τῇ κράσει πάσαις ταῖς χώραις ξυμπεφωνηκέναι.* Bei den Fischen jedoch nahm er ein Uebermaass des Feurigen an, so dass sie desshalb sich in das Wasser gestürzt hätten; Karsten Emped. p. 453.

[2]) Emped. v. 140 sq.:

αὐτὰ γὰρ ἔςι γε ταῦτα, δι᾽ ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνοντ᾽ ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν᾽ εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ᾽ αὖ δίχ᾽ ἕκαςα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.

[3]) Emped. v. 335 sq.: *δέρκευ*

τοῦτον μὲν βροτέων μελέων ἀριδείκετον ὄγκον·
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν᾽ εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ·
ἄλλοτε δ᾽ αὖτε κακῇσι διατμηθέντ᾽ ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ᾽ ἕκαςα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.
ὣς δ᾽ αὔτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὑδρομελάθροις
θηρσί τ᾽ ὀρειλεχέεσσιν ἰδὲ πτεροβήμοσι κύμβαις.

der ihnen inwohnende göttliche Geist oder Daimon, ein Theil der allgemeinen Weltseele, welchen das Verhängniss oder die Gottheit,

„Mit vielfaltigem bunten Gewande des Fleisches bekleidend,“

durch alle Arten der endlichen Geschöpfe umwandern lasse, bis er zu seiner Urheimath bei der Gottheit zurückkehre[1]), seien unvernichtbar und ewig. Das ist die Grundanschauung, in welcher Empedokles den Parmenideischen Widerstreit zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne versöhnte, indem er gegen Herakleitos an der Lehre des Parmenides festhielt, dass keine Umwandelung des Seienden in Nicht-Seiendes oder des Nicht-Seienden in Seiendes, kein eigentliches Entstehen und Vergehen möglich sei, zugleich aber das sichtbare Entstehen und Vergehen und die Vielheit des Seienden nicht leugnete, sondern als blosse mannichfaltige Mischung und Trennung derselben ewigen Bestandtheile erklärte. Er spricht sich hierüber auch selber mit voller Bestimmtheit aus:

„Es giebt kein Entstehen von irgend
„Einem der Wesen, noch auch des verderblichen Todes Vernichtung,
„Sondern nur Mischung allein und Trennung des früher Gemischten
„Giebt es; Entstehen jedoch wird dies von den Menschen benennet[2]).“

Und in einer anderen Stelle sagt er:

„Jene, sobald ein Gemisch in Gestaltung des Menschen an's Licht tritt,
„Oder in Bildung der Thiere des Felds, in Bildung der Sträucher,
„Oder in Vogelgestalt, dann sagen sie, dass es geworden;
„Und sobald sie sich scheiden, so wird's unseliges Ende
„Nach dem Gebrauche genannt; dem Gebrauch nach red'ich auch selbst so[3]).“

---

[1]) Emped. v. 379, nach Porphyr. ap. Stob. Eclog. phys. I, p. 1050: *αὐτῆς γὰρ τῆς μετακοσμήσεως εἱμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται*
σαρκῶν αἰολόχρωτι περιςέλλουσα χιτῶνι
καὶ μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς. Vgl. Emped. v. 1 sq. 380 sq. Plutarch. de exil. 18. Für den Sitz aber der Seele oder Intelligenz in den Geschöpfen hielt Empedokles das Blut, v. 315 sq.; quod et Aegyptii renunciaverunt, bemerkt hiezu Tertullian de anima 15; vgl. Horapoll. Hierogl. I, 7.

[2]) Emped. v. 77 sq :

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐςιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔςι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

[3]) Emped. v. 342 sq.:

οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φάος αἰθέρος ἵκῃ
ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων

Dass aber diese ganze Weltanschauung des Empedokles völlig dieselbige ist mit der Weltanschauung der alten Aegypter, wird nicht nur durch die oben dargelegte Manethonische Ueberlieferung und den Einklang aller Zeugnisse des Alterthums mit ihr über jeden Zweifel erhoben, sondern springt auch bei dem Hinblicke auf die bedeutsamsten und gewichtvollsten heiligen Bildwerke des alten Aegyptens, insbesondere auf jenen Obelisken Psammetichs mit dem Symbole der Weltschöpfung auf allen vier Seiten des Pyramidions und mit dem Sphairos auf der Spitze, wirklich sichtbar in die Augen. Ja so genau ist die Uebereinstimmung, dass man fast glauben möchte, auch jene mystische Figur, das von einem Kreise umschlossene Kreuz, durch welche die Aegypter den Prozess alles Entstehens und Vergehens, das beständige Zusammengehen und Auseinandergehen der vier Elemente im Kreise des Werdens, verbildlichten, habe dem Empedokles in Wirklichkeit vorgelegen und er habe dieselbe nur beschrieben und erklärt in den folgenden Versen:

„So nun, wiefern sich die Vielheit beständig zur Einheit gestaltet,
„Und dann wieder die Einheit sich trennt und zur Vielheit entwickelt:
„Sofern giebt es ein Werden und flüchtige Dauer des Daseins.
„Aber wiefern dies ewiglich nie aufhöret zu wechseln:
„Sofern ist es und bleibt unwandelbar immer im Kreise[1]).“

Denn auch Empedokles versteht hier unter der Vielheit eben dieselben vier Elemente, welche in jenem Kreise in ihrem Zusammengehen zur Einheit und in ihrem Auseinandergehen zur Vielheit oder Vierheit versinnlicht sind.

Demnach ist Empedokles, nach Pythagoras, Herakleitos und Parmenides, bereits der Vierte, welcher die Behauptung, die uns in der neuesten Zeit aus der vermeintlich unfehlbaren absoluten Dialektik der Hegelschen Logik bewiesen wird, dass eine Auffassung des gleichen Inhaltes der Wahrheit in verschiedener Form und damit eine Aussöhnung der Religion

---

ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τόγε φασὶ γενέσθαι·
εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυςδαίμονα πότμον
ἔν γε νόμῳ καλέουσι· νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

[1]) Emped. v. 145 sq.:
οὕτω δ', ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκινητὶ κατὰ κύκλον.

und der Philosophie durchaus unmöglich sei, durch die That widerlegt, indem er eben die Erkenntniss, welche den Kern und die Angel der Aegyptischen Religion und Theologie und des Aegyptischen Kultus bildete, in der Form der Philosophie, der freien und reinen Wissenschaft, entwickelt hat. Ja Empedokles gewährt uns die thatsächliche Widerlegung jener Behauptung selbst in der doppelten Weise, dass er auch für sich selber die philosophische und die religiöse Auffassung derselben Erkenntniss oder desselben Inhaltes in vollkommenster Aussöhnung und Eintracht vereinigt, indem er die dargelegte Grundansicht von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge und ihrem beständigen Entstehen und Vergehen, nicht blos in der philosophischen, sondern auch gleichzeitig in der religiös-mythischen Form darstellt, in welcher wir sie bei den alten Aegyptern vorgefunden haben. Denn gerade so, wie jene, verpersönlicht er die Bestandtheile und die waltenden Mächte des sichtbaren Alls auch als besondere Götter, nur natürlich mit anderen Namen, die vier Elemente mit den Namen Zeus oder Hephaistos, Hera, Aidoneus und Nestis[1]), die Alles hervorbringende Liebe mit dem Namen Aphrodite[2]), mit dem auch die Aegyptische Isis sonst von den Alten bezeichnet wird, den Alles zerstörenden Streit mit dem Namen Neikos[3]). Ja auch den Prozess der Weltschöpfung entwickelt er in einer bereits angeführten Stelle in derselben Form der Anschauung, in welcher derselbe das Mysterium der Religion und des Kultus der alten Aegypter gewesen ist: dass der Leib der höchsten Gottheit, welche von den Aegyptern unter dem Namen Osiris verstanden wurde, von Neikos, d. i. dem Aegyptischen Typhon, zerrissen, aber von Aphrodite, d. i. der Aegyptischen Isis, wieder zusammengefügt worden sei[4]). Und in dieser Aegyptischen religiösen Anschauung wird daher die Lehre des Empedokles über die Weltschöpfung auch von dem Dichter Claudian wiedergegeben, welcher schreibt:

---

[1]) Emped. v. 55 sq. Dazu Aristot. de gen. et corr. II, 6: *θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα (τὰ ϛοιχεῖα).* Vgl. damit Euseb. Praep. Evang. III, 2. extr. Diod. Sic. I. 11. sq.

[2]) Emped. v. 111. 153. u. s. Ueber die genauere Uebereinstimmung der Empedokleischen Aphrodite mit der Aegyptischen Isis s. Empedokles und die alten Aegypter a. a. O. Heft V, S. 918 f.

[3]) Emped. v. 166. 173. u. s. Ueber die genauere Uebereinstimmung des Empedokleischen Neikos mit dem Aegyptischen Typhon s. a. a. O. Heft V, S. 915 f.

[4]) Emped. v. 70. Dazu Philop. in Aristot. de gen. et corr. fol. 59, a.: *ὁ Ἐμπεδοκλῆς θεὸν καλῶν τὸν σφαῖρον, τὴν μὲν Φιλίαν ἐπαινεῖ ὡς αἰτίαν ταύτου τῇ πάντων συγκρίσει, τὸ δὲ Νεῖκος ψέγει ὡς διακριτικὸν τοῦ θεοῦ,*

„Der dort, dem es gefiel sich in Aetna's Gluthen zu stürzen,
„Streuet umher und erneuet den Gott und knüpfet von Neuem
„Wieder durch Liebe zusammen, soviel auflöste die Zwietracht[1]).“

Aber Empedokles hatte nicht nur dieselbe Grundansicht, wie die Aegypter, von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge und allem Entstehen und Vergehen, und legte sie in derselben Form der Anschauung dar, sondern entwickelte aus ihr auch weiter dieselbe Lehre von der Wanderung der Seele durch alle Arten der irdischen Geschöpfe[2]), verband mit ihr dieselbe Heilkunde[3]), ja, was das Allerauffallendste, auch dieselbe Zauberei. Denn so meldete Gorgias in einer seiner Schriften, nach Satyros, „dass er selber bei einer Zauberei des Empedokles zugegen war[4]),“ und wir haben das Unglaubliche auch urkundlich in einem Bruchstücke vorliegen, in welchem Empedokles sich die Macht zuschreibt, über die Winde und das Wetter zu gebieten, gleich dem Aegypter Arnuphis[5]) in der Hitze des Sommers Regen zu schaffen, und gleich dem Aegypter Zachlas[6]) Verstorbene aus der Unterwelt heraufzubeschwören. Also lautet das Bruchstück, in dem er eine Gottheit zu ihm reden lässt:

„Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebeln und Alter,
„Wirst du erfahren, dieweil ich nur dir dies alles verkünde;
„Wirst auch stillen die Kraft der gewaltigen Winde, die aufstehn
„Ueber der Erd' und mit tödlichem Hauche verwüsten die Fluren;
„Oder du wirst auch, beliebt's dir, strafende Winde herbeiziehn;
„Wirst aus dunkelem Schauer des Regens gelegene Dürre

---

[1]) Claudian. de consul. Mall. Theod. v. 72 sq.:
Alter, in Aetnaeas casurus sponte favillas,
Dispergit revocatque Deum, rursusque receptis
Nectit amicitiis, quidquid discordia solvit.

[2]) S. Empedokles und die alten Aegypter a. a. O. Heft V, S. 903 ff.

[3]) S. a. a. O. S. 938 ff.

[4]) Diog. L. VIII, 59: *τοῦτον (Γοργίαν) φησὶν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι.* Vgl. Suid. v. *ἄπνους.* Hesych. v. *Κωλυσανέμας.* Porphyr. Vit. Pythag. 29. u. A.

[5]) Dio Cass. LXXI, 8: *καὶ γάρ τοι λόγος ἔχει, Ἀρνοῦφίν τινα μάγον Αἰγύπτιον, συνόντα τῷ Μάρκῳ, ἄλλους τε τινὰς δαίμονας καὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν ἀέριον ὁτιμάλιςα μαγγανείαις τισὶν ἐπικαλέσασθαι καὶ δι' αὐτῶν τὸν ὄμβρον ἐπισπάσασθαι.*

[6]) Appulej. Metam. II, p. 158 sq. ed. Oudendorp: Zachlas adest Aegyptius, propheta primarius, qui mecum iamdudum grandi praemio pepigit, reducere paulisper ab inferis spiritum, corpusque istud postliminio mortis animare. Vgl. Clem. Rom. Homil. I, 5. u. A.

„Schaffen den Menschen, und wirst aus Dürre des Sommers auch schaffen
„Pflanzenerquickende Güsse, die stürzen herab aus dem Aether;
„Wirst aus dem Hades rufen die Kraft des geschwundenen Mannes[1]).“

So war Empedokles vollständig ein Aegyptischer Eingeweiheter und Diener der Isis, von dem Haupte, das mit dem Aegyptischen Denken erfüllt war, auch von dem heiligen Lorbeer, den er in den Händen hielt, wann er im Feiergewande einherschritt[2]), bis herab auf die ehernen Sandalen[3]).

5. Anaxagoras.

All die Philosophen, welche wir bisher betrachtet haben, waren gleich den Morgenländischen Völkern, deren Weltanschauungen sie den Hellenen philosophisch darlegten, Pantheisten, nur in verschiedener Weise, indem sie das Urwesen oder die Gottheit und die sichtbare Welt ihrer Substanz nach als Eines, die letztere entweder, wie Pythagoras und Empedokles, als Entwickelung der Gottheit aus ihrer ursprünglichen Einheit in die sichtbare Vielheit der Dinge, oder, wie Herakleitos, als theilweise Umwandelung derselben aus ihrem Urseyn in Andersseyn und Widerstreit mit sich selbst, auffassten; auch Parmenides vermochte die Weltschöpfung nicht anders zu denken, und leugnete sie eben darum, weil er das Eine von Ewigkeit Seiende, das Urwesen, als ein durchaus einfaches und unwandelbares anschaute. All diesen pantheistischen Philosophen entgegen, behauptete der berühmte Klazomenier Anaxagoras, nach dem Vorgange seines Landsmannes Hermotimos, einen uranfänglichen Dualismus, eine uranfängliche völlige Geschiedenheit der Gottheit und der Welt ihrer

---

1) Emped. v. 424 sq.:

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ,
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοι ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα·
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵτ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν,
καὶ πάλιν, εὖτ' ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα κατ' αἰθέρος ἀΐσσοντα·
ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

2) Favorin. ap. Diog. L. VIII, 73. u. Suid. v. Ἐμπεδοκλῆς: (ἔχων) ἀμύκλας ἐν τοῖς ποσὶ χαλκᾶς καὶ ϛέμματα Δελφικὰ ἐν ταῖς χερσίν, κτλ. wozu schon Lommatzsch, Die Weisheit d. Empedokles S. 34, bemerkt: „Auch der Aegyptische Priester brauchte den Lorbeerzweig zur Schwichtigung von Krankheiten.“ Senec. de vit. beat. 27: linteatus senex laurum praeferens. Vgl. Oudendorp. ad. Jul. Obseq. de prodig. 71.

3) Favorin. ap. Diog. L. l. c. Suid. l. c. Tertullian. de pallio 4. u. A. Vgl. Herodot. II, 37. Karsten ad Emped. v. 422 sq.

Wesenheit nach, indem er die Gottheit als einen unendlichen unkörperlichen reinen Geist und Verstand oder reinen Noos, die Welt aber als ein Gebilde aus völlig Anderem, aus blossen natürlichen Stoffen, erkannte. Denn das war, nach dem einstimmigen Zeugnisse aller urkundlichen Vorlagen, das Neue, welches Anaxagoras in der Hellenischen Philosophie entwickelte, wie Ast, samt den übrigen Geschichtschreibern der Philosophie, auch ausdrücklich bezeugt: „Der erste der Jonischen Philosophen, welcher den göttlichen Geist von der Natur trennte, die Natur also nicht mehr als ein selbständiges, sich selbst setzendes Leben betrachtete, sondern sie zur ungeregelten chaotischen Materie herabsetzte, die das Gesetz ihrer Bildung von dem ordnenden Verstand erhalten, war Hermotimos aus Klazomenä"; „Anaxagoras aber war es vornehmlich, der diese Idee zum System ausbildete[1])." Doch nur in der Hellenischen Philosophie war diese Lehre des Anaxagoras (denn auf Hermotimos wollen wir hier nicht zurückgehen, da über ihn nur sehr Unsicheres und Unklares berichtet wird)[2]) eine neue, nicht aber in der Geschichte der Menschheit; denn sie war in Wirklichkeit wieder völlig dieselbige, wie die Lehre der alten Israeliten, welche oben dargelegt worden ist, nur eben in der Form der Philosophie. Auch diese Thatsache ist bereits in einer besonderen Abhandlung: „Anaxagoras und die alten Israeliten," die sich in dem Jahrgange 1849 der „Zeitschrift für die historische Theologie" befindet, ausführlich ins Einzelne aus den Israelitischen und Anaxagorischen Urkunden nnd Ueberlieferungen erwiesen worden[3]), uud braucht daher hier nur in den entscheidendsten Hauptzügen dargelegt zu werden.

Das Allerwichtigste und Entscheidendste ist ohne Zweifel dies, wovon alles Weitere, das wir zu betrachten haben werden, ausfliesst, dass Anaxagoras die Gottheit geradeso, wie die alten Israeliten und wie nach diesen auch die Christlichen Völker, als einen unendlichen völlig unkör-

---

[1]) Ast Grundriss d. Philologie S. 234. Vgl. dess. Grundriss d. Gesch. d. Philos. §. 55. Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. I, S. 311 f. u. Wirth Ueber die Philosophie d. Griechen in d. Jahrb. d. Gegenwart hgg. v. Schwegler, Jahrg. 1844, S. 725. u. A. Diog. L. II, 6: πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησε. Vgl. Aristot. Metaph. *A*, 3. Theophrast. ap. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 33, a. Sext. Empir. adv. Math. IX, 6. Plutarch de plac. philos. I, 3, 11. u. A.

[2]) S. Fr. A. Carus Ueber die Sagen von Hermotimos aus Klazomenä, in Fülleborn's Beiträgen z. Gesch. d. Philos. B. III, St. 9.

[3]) S. Anaxagoras und die alten Israeliten, in d. Zeitschrift für die histor. Theologie hgg. von Niedner, Jahrg. 1849. H. IV, Nr. XIV, S. 516 ff.

perlichen oder übersinnlichen reinen Geist oder Noos erkannte, der allein für sich selber sei, ohne Gemeinschaft der Wesenheit und ohne Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit irgend einem der sinnlichen Dinge. So berichten die grössten Gewährsmänner in der Sache, Platon, Aristoteles und Simplicius, welche noch die Urschrift des Anaxagoras vor sich hatten, mit den klarsten Worten; ebenso auch ganz übereinstimmend die übrigen Alten[1]). Ja wir bedürfen hier gar nicht einmal all der Zeugnisse des Alterthums, sondern lesen diese Gotteserkenntniss des Klazomeniers auch noch selber urkundlich in den erhaltenen Bruchstücken seines Werkes; denn also lautet wörtlich eines der gewichtvollsten unter ihnen: „Der Noos aber ist unendlich und unumschränkt herrschend, und ist mit keinem Dinge vermischt, sondern allein für sich selber ist er[2]).“ Doch Anaxagoras erkannte nicht blos, wie die alten Israeliten, die Gottheit als einen unendlichen übersinnlichen reinen Geist oder Noos, sondern, gleich jenen, war ihm damit auch die Welt ihrer Substanz nach, weil er ja die Gottheit von ihr geschieden und gleichsam aus ihr herausgenommen, entgöttlicht zu einem Gebilde aus blossen natürlichen Stoffen, aus so vielen ureigenthümlichen Stoffen, wie sich hier unserer Wahrnehmung darbieten. Wenn nämlich Herakleitos die Substanz der Dinge z. B. Fleisch, Knochen u. s. w. als Umwandelung des Einen feurigen Urwesens oder der Gottheit auffasste[3]), wenn Empedokles sie als irgendwelche Mischung der vier Elemente, der Glieder der Gottheit, erklärte[4]), so lehrte dagegen Anaxagoras, Fleisch sei eben Fleisch, Knochen sei eben Knochen, u. s. f., ohne jede Gemeinschaft der Wesen-

---

[1]) Aristot. de anima I, 2: *μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.* Und weiterhin: *Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.* Simplic. in Aristot. Phys. fol. 67, a: *τὸν νοῦν Ἀναξαγόρας οὐκ ἔλεγεν εἶδος ἔνυλον, οἷον ἦν τὸ νῦν ζητούμενον, ἀλλὰ διακριτικὸν καὶ κοσμητικὸν αἴτιον χωριςὸν ἀπὸ τῶν κοσμουμένων καὶ ἄλλης ὂν ὑποςάσεως παρὰ τὰ κοσμούμενα.* Philop. in Aristot. de anima C, 9: *ἀμιγὴς γὰρ ὢν καὶ ἀκοινώνητος καὶ μηδεμίαν σχέσιν ἔχων πρὸς τὰς ἀρχάς, ἐξ ὧν τὰ πάντα.... τοῦτον τὸν νοῦν καθαρὸν ἔλεγε καὶ ἀμιγῆ καὶ ἀπαθῆ, τουτέςιν, ἀσώματον.* Dazu Aristot. de anima III, 4. Metaph *Α*, 7. Phys. VIII. 5. Plat. Cratyl. p. 413, C. Plutarch. vit. Pericl. 4. Cic. de nat. deor. I, 11. Plotin. Ennead. V, 1, 9. Tertullian. de anim. 12. u. A. Vgl. Wirth Ueber die Philosophie der Griechen a. a. O. S. 725.

[2]) Anaxag. Fragm. 8, p. 100. ed. Schaubach, Fragm. VI. ed. Schorn: „*Νόος δὲ ἐςι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐςι.*“

[3]) Plutarch. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 14. de plac. philos. I, 3. Diog. L. IX, 8. sq. u. A.

[4]) Emped. v. 211 sq. u. v. 215 sq.

heit mit dem unendlichen reinen Geiste, der Gottheit, oder ohne jede Göttlichkeit, indem es unzählige ureigenthümliche Stoffe der Dinge gebe; diese Stoffe seien mit einander vermischt, einer aber der vorherrschende, nach welchem daher die Substanz der Dinge benannt werde. Das ist der einfache Sinn und Kern der bekannten Lehre des Anaxagoras von den Homöomerien, wie seine unzähligen Urstoffe jetzt gewöhnlich mit dem von Aristoteles eingeführten Namen heissen[1]). Bei dieser vollständigen Entgöttlichung der Substanz der Welt war daher auch Anaxagoras ebenso entfernt von jeder Vergötterung der natürlichen Dinge, namentlich der Sonne und des Mondes und der übrigen leuchtenden Himmelskörper, wie die alten Israeliten; vielmehr berichtet uns Platon, dass die Schrift des Klazomeniers voll war von solchen Reden, in denen er offen, gleich jenen, der Sonne und dem Monde alle Göttlichkeit absprach; ja er wurde desshalb in Athen selbst gerichtlich zur Verantwortung gezogen, so dass er nur mit Mühe das Leben rettete, wie Eusebios in Uebereinstimmung mit den übrigen Alten meldet: indem Anaxagoras, schreibt er, den unendlichen reinen Geist als den Urheber aller Dinge erkannte und „der Erste unter den Hellenen in dieser Weise von Gott lehrte, erschien er den Athenern als ein Gottloser, weil er nicht die Sonne für Gott ansah, sondern den Schöpfer der Sonne, und es fehlte wenig, dass er zu Tode gesteinigt worden wäre[2]).“ So war die eigenthümliche unterscheidende Grundlage der Anaxagorischen Lehre, inmitten der übrigen Vor-Platonischen Philosophen, völlig dieselbe, wie die der Israelitischen Religion, inmitten

---

[1]) Aristot. Metaph. *A*, 3. p. 11: *ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς*. de gen. et corr. I, 1: *τὰ ὁμοιομερῆ ςοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀςοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων, ὧν ἑκάςου τὸ μέρος συνώνυμόν ἐςι.* Jo. Gramm. ad l. c. fol. 3, b: *Ἀναξαγόρας δὲ πάντων τὰς ὁμοιομερείας ἀρχάς, φαίνεσθαι δὲ καὶ λέγεσθαι ἕκαςον κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν.* Vgl. Aristot. Phys. I, 4. Plutarch. de plac. philos. I, 3, 9 sq. u. A. b. Schaubach l. c. u. Breier Die Philosophie des Anaxagoras S. 1 ff.

[2]) Plat. Apolog. p. 26: *οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω εἶναι θεούς, ὥςπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι; Μὰ Δί', ὦ ἄνδρες δικαςαί· ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν. Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλιτε, καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, ὥςε οὐκ εἰδέναι, ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων.* Euseb. Praep. Evang. XIV, 14. p. 750: *μόνος δ' οὖν πρῶτος Ἑλλήνων Ἀναξαγόρας μνημονεύεται ἐν τοῖς περὶ ἀρχῶν λόγοις νοῦν τῶν πάντων αἴτιον ἀποφήνασθαι. κτλ. θαυμάσαι δ' ἐςίν, ὡς οὗτος πρῶτος παρ' Ἕλλησι τοῦτον θεολογήσας τὸν τρόπον, δόξας Ἀθηναίοις ἄθεος εἶναι, ὅτι μὴ τὸν ἥλιον ἐθεολόγει, τὸν δὲ ἡλίου ποιητήν, μικροῦ δεῖν καταλευσθεὶς ἔθανε.* Vgl. Plat. de leg. X, p. 886 fin. Xenoph. Memor. Socr. IV, 7, 7. Joseph. c. Apion II, 37. Origen c. Cels. V, 11. Max. Tyr. Dissert. XXV, 3. ed. Reisk.

der übrigen Morgenländischen Völker: die völlige Scheidung der Gottheit als eines unendlichen übersinnlichen reinen Geistes in absolutem Fürsichselbstseyn und der Welt als eines Gebildes aus blossen aller Göttlichkeit entkleideten natürlichen Stoffen. In dieser dualistischen Grundansicht erklärte er dann natürlich auch die Weltschöpfung ganz ebenso, wie die alten Israeliten; denn so lehrte er laut den vorliegenden Bruchstücken seines Werkes und der einstimmigen Ueberlieferung des Alterthums: All die Stoffe, aus denen die sichtbare Welt gebildet ist, waren von Anfang in einem finsteren Chaos durcheinander; da trat die Gottheit, der unendliche reine Geist, hinzu, und schied das Chaos und brachte aus ihm die gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, hervor. „Das Zusammengemischte," so schreibt er wörtlich, „und das Abgesonderte und Geschiedene, Alles kannte der Noos; und wie es sein sollte und wie es war und so Vieles jetzt ist und wie es sein wird, Alles richtete der Noos ein, auch diese Kreisbewegung, in welcher jetzt die Gestirne herumgehen und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether in ihrer Absonderung[1])." Eine Schöpfung aus Nichts lehrte er sowenig, wie die Schöpfungsurkunde und die übrigen heiligen Schriften des Israelitischen Volkes, sondern nur die Bildung der Welt aus den vorhandenen Stoffen durch den unendlichen reinen Geist, welchen er daher auch ganz treffend, wie jene, in der Vorstellung eines Demiurgen oder Werkmeisters der Welt auffasste[2]). Dabei erblickte er aber auch ebensowenig,

---

[1]) Diog. L. II, 6: *πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέςησεν, ἀρξάμενος οὕτω τοῦ συγγράμματος, ὅ ἐςιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον· Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Plutarch. de plac. philos. I, 7, 6. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 16 p. 753: *ὁ δὲ Ἀναξαγόρας φησὶν, ὡς εἱςςήκει κατ᾽ ἀρχὰς τὰ σώματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν.* Anaxag. Fragm. 6. (IV): *„πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμίη· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ, καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης, καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος, οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις."* Id. Fragm. 8. (VI): *„καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔςι καὶ ὁκοῖα ἔςαι, πάντα διεκόσμησε νόος." κτλ.* Vgl. Aristot. Phys. VIII, 1. Timon ap. Diog. L. l. c. u. A. 6. Schaubach ad Anaxag. Fragm. 1. p. 66 sq.

[2]) Simplic. in Aristot. Phys. fol. 106, b: *(τὴν διακόσμησιν) ὑφίςασθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ.* Dazu Plutarch. de plac. philos. I, 3, 12. u. I, 7, 7. ap. Euseb. l. c. Heinr. Ritter Gesch. d. Jon. Philos. S. 230, 239 u. 259. Vgl. Cleric. ap. Rosenmüller Schol. ad Genes. I, 4. P. v. Bohlen Die Genesis S. 4. Hartmann Aufklärungen über Asien B. I, S. 107. u. A.

wie jene, in der Voraussetzung der Materie von Urbeginn, eine Beschränkung der göttlichen Macht, sondern erklärte vielmehr mit ausdrücklichen Worten den Noos, die Gottheit, für unbegrenzt und allmächtig[1]). Doch nicht blos von der Weltschöpfung, auch von der Verwaltung der erschaffenen Welt hatte Anaxagoras völlig dieselbe Anschauung, wie die alten Israeliten: dass der unendliche reine Geist, nachdem er die gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, aus dem Chaos hervorgerufen habe, auch fortwährend sie erhalte und beherrsche und Jegliches in ihr wirke. Denn so schreibt Platon, im Einklange mit der gesammten Ueberlieferung des Alterthums und den erhaltenen Bruchstücken des Anaxagoras, indem er von den verschiedenen Ansichten der Philosophen über das Allwaltende redet: „Anaxagoras lehrt, der Noos sei dieses; denn er, unumschränkt herrschend und mit Nichts vermischt, richte alle Dinge ein, indem er durch Alles hindurchgehe"; ja in einer anderen Stelle nennt Platon den Anaxagorischen Noos auch geradezu den „König des Himmels und der Erden[2])," ganz wie die heiligen Schriften des Alten Testaments. Dass Anaxagoras den reinen Noos auch als allmächtig darstellte, wie jene, ist bereits bemerkt worden; dass auch als allgegenwärtig, wie jene, bezeugen die soeben angeführten Worte Platon's; dass auch als allwissend, wie jene, liegt in den erhaltenen Bruchstücken seines Werkes vor Augen, wo er wörtlich sagt: „Und jegliche Kenntniss von Jeglichem besitzt er[3])." Ja Anaxagoras betrachtete den unendlichen reinen Geist nicht blos, wie die

---

[1]) Anaxag. Fragm. 8. (VI): „*νόος δέ ἐςι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές.*" Breier a. a. O. S. 65: „Bestimmt ausgesprochen ist dann die Allmacht und Allwissenheit des Geistes," u. s. w. Vgl. Carus de Anaxagoreae cosmo-theologiae fontibus p. 9 sq. Hemsen Anaxagoras Clazom. p. 83 sq.

[2]) Plat. Cratyl. p. 413, C: *νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον, πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.* Phileb. p. 28, C (wo Platon, auch nach Breier a. a. O. S. 82, c, zunächst den Anaxagoras im Auge hat): *ὡς νοῦς ἐςι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ καὶ γῆς.* Phaed. p. 97, C: *ὡς ἄρα νοῦς ἐςιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* Simplic. in Aristot. Phys. fol. 33, a: *τὸν Ἀναξαγόραν λέγειν, ἅπαξ γενόμενον τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος διαμένειν λοιπὸν ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐφεςῶτος διοικούμενόν τε καὶ διακρινόμενον.* Hermias Irris. gentil. philos. 6. p. 218. ed. Oxon: *ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς καὶ οὗτος αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων.* Cedren. Chron. p. 130: *ὕλην καὶ νοῦν πάντων ἀρχὴν καὶ φρουρὸν εἶπεν.* Anaxag. Fragm. 8 (VI): „*καὶ ἅσσα νῦν ἔςι καὶ ὁκοῖα ἔςαι, πάντα διεκόσμησε νόος.*"

[3]) Anaxag. Fragm. 8. (VI): „*καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει.*" Schaubach ad h. l.: omnia ac singula Menti nota sunt. Carus l. c. p. 10: omniumque rerum pollet cognitione, ... quin praevidet, quae futura sint olim. Vgl. Hemsen l. c. p. 69 u. 83. Breier a. a. O. S. 65.

alten Israeliten, als den Einen allmächtigen und allwissenden und allgegenwärtigen Urheber von Allem, was da ist und geschieht, sondern auch ganz ebenso als das Eine allgemeine Lebensprinzip selbst, indem er lehrte, dass derselbe auch allen lebendigen Geschöpfen, gross und klein, als die belebende Seele und wirkende Kraft inwohne, nach deren Zurückziehung sie wieder in die todten Stoffe zerfallen, aus denen sie gebildet[1]). So war der unendliche reine Geist, wie den alten Israeliten, auch dem Anaxagoras in der That, nach dem Ausdrucke Tertullian's, die Angel, an welcher das Bestehen und gesammte Leben der Welt hange[2]). Das war die einfache Grundansicht des Anaxagoras von dem Wesen der Gottheit und von der Substanz der Dinge, von der Weltschöpfung und von dem Verhältniss der Gottheit zu der erschaffenen Welt, in allen ihren Hauptzügen vollständig dieselbige mit der Grundansicht der heiligen Schriften des Israelitischen Volkes, nur dass freilich Anaxagoras als Philosoph den gleichen Gottesbegriff nicht auch dichterisch in anthropomorphischer und anthropopathischer Anschauung versinnlichte, ausser bei der Weltschöpfung, bei deren Auffassung er die Gottheit, wie bereits bemerkt worden, auch ebenso als Demiurgen oder Werkmeister verbildlichte.

Aber Anaxagoras stimmte nicht blos in der dargelegten Grundansicht, sondern auch in der weiteren Entwickelung derselben vollkommen mit den alten Israeliten überein. Dass er, nachdem er die Gottheit als einen unendlichen übersinnlichen reinen Geist von der Substanz der Welt völlig geschieden und damit die letztere entgöttlicht hatte, auch in gleicher Weise, wie jene, die Göttlichkeit der Sonne und des Mondes und überhaupt alle Naturgötter des Hellenischen Volkes leugnete, ist bereits gezeigt worden; er leugnete aber ebenso, weil er ja den unendlichen reinen Geist, wie soeben dargethan worden, als die Eine und alleinige Alles wirkende Macht wusste, auch den Zeus und alle übrigen Götter des Hellenischen Himmels, und hatte, ganz gemäss dem ersten der zehn Gebote des Israelitischen Volkes, keine anderen Götter neben jenem, wie Lucian ausdrücklich bezeugt und die übrigen Alten bekräftigen durch die

---

[1]) Aristot. de anima I, 2: *Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥςπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιςα πάντων.* Vorher: *πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει· ἑτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις.* Anaxag. Fragm. 8. (VI): „*ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νόος κρατέει.*“ Dazu Breier a. a. O. S. 75 f.

[2]) Tertullian. de anima 12: (Anaxagoras) initium enim omnium commentatus animum, universitatis oscillum de illius axe suspendens, etc.

Meldung, dass er eben desshalb zu Athen wegen Gottlosigkeit gerichtlich belangt und nur durch das Ansehn seines mächtigen Freundes Perikles aus der Lebensgefahr gerettet worden sei[1]). Dem Hellenischen Volke erschien er, den wir mit Meiners und Fr. A. Carus und Eusebios gerade „den ersten Priester des höchsten und wahren Gottes unter den Hellenen“ nennen müssen[2]), natürlich als ein Atheist[3]), sowie den Heiden auch die alten Israeliten und die ersten Bekenner des Christenthums für Atheisten galten[4]), weil sie eben all die heidnischen Götter als leeren Wahn verwarfen. Dass Anaxagoras aus demselben Grunde, gleich den alten Israeliten, auch das Verhängniss samt dem Zufall leugnete, versteht sich von selbst; doch wird es auch ausdrücklich berichtet; denn so schreiben die Alten: „er widerspricht dem allgemeinen Glauben der Menschen an ein Verhängniss; er behauptet nämlich, Nichts von Allem, was geschieht, geschehe nach dem Verhängniss, sondern das sei ein leerer Name“; und den Zufall, sagen sie, erklärte er als „eine der menschlichen Einsicht verborgene Ursache[5]).“ Daraus aber, dass Anaxagoras den unendlichen reinen Geist, gleich jenen, als die Eine und alleinige Alles wirkende Macht erkannte, mit Ausschliessung jeder anderen Macht, ergab sich ihm mit Nothwendigkeit auch die gleiche Anschauung von der Beschaffenheit der Welt und alles Geschehens in ihr; denn indem er ja den

---

[1]) Lucian. Timon 10. p. 118 ed. Hemsterh: *τὸν κεραυνὸν ἐπισκευάσω*, redet hier Zeus: *κατεαγμέναι γὰρ αὐτοῦ καὶ ἀποσομωμέναι εἰσὶ δύο ἀκτῖνες αἱ μέγιϛαι, ὁπότε φιλοτιμότερον ἠκόντισα πρώην ἐπὶ τὸν σοφιϛὴν Ἀναξαγόραν, ὃς ἔπειθε τοὺς ὁμιλητάς, μηδὲ ὅλως εἶναί τινας ἡμᾶς τοὺς θεούς· ἀλλ' ἐκείνου μὲν διήμαρτον· ὑπερέσχε γὰρ αὐτοῦ τὴν χεῖρα Περικλῆς· κτλ.* Suid. v. *Ἀναξαγόρας: ἐνεβλήθη ἐς δεσμωτήριον, οἷά τινα καινὴν δόξαν τοῦ θεοῦ παρειςφέρων.* Diod. Sic. XII, 39: *ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν.* Vgl. Plutarch. vit. Pericl. 32. u. A. b. Schaubach l. c. p. 47 sq.

[2]) Meiners Hist. doctrinae de vero Deo p. 251 u. 360. Carus l. c. p. 1 sq. Euseb. l. c. XIV, 16. p. 755. Vgl. Hemsen l. c. p. 105. u. A.

[3]) Irenaeus adv. haer. II, 19: Anaxagoras autem, qui et atheus cognominatus est, etc.

[4]) Schol. ad. Ptolem. Tetrab. p. 62 ed. Bas. 1559: *ἀθέους ἀμέλει Ἰουδαίους.* Vgl. Joseph. c. Apion. II, 14. Dazu Justin. Martty. Apolog. I, 6: *ἐνθένδε καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεϛάτου.*

[5]) Alexand. Aphrod. de fato 2: (*Ἀναξαγόρας*) *ἀντιμαρτυρῶν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων πίϛει περὶ εἱμαρμένης· λέγει γὰρ οὗτός γε, τῶν γινομένων μηδὲν γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλὰ εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.* Plutarch. de plac. philos. I, 29: (*τὴν τύχην*) *ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ.* Vgl. Theodoret. l. c. VI, p. 237. ed. Gaisf. Plutarch. vit. Pericl. 4. Plat. Phileb. p. 28, E. u. A.

unendlichen reinen Noos oder Verstand, welcher vermöge seiner Natur nur Treffliches hervorbringen kann[1]), als den Einen und alleinigen Urheber von Allem betrachtete, so musste er auch nothwendig denken, dass die ganze Einrichtung der Welt und Jegliches, was in ihr geschieht, durchaus verständig und trefflich sei; und so dachte er in Wirklichkeit. Die Alten melden einstimmig, dass er eben aus dieser Anschauung die Lehre von dem unendlichen reinen Noos als dem Urheber von Allem entwickelt habe[2]). Ja so erfüllt war er von dieser Anschauung, dass er die Betrachtung der herrlichen Einrichtung der Welt, und vornehmlich des Himmels, sogar für das höchste Gut und Glück des Lebens erachtete; denn so berichtet Aristoteles mit vielen Anderen: „Anaxagoras soll Einem, der darüber in Ungewissheit war und fragte, um wesswillen wol Jemand eher erwählen möchte geboren zu werden, als nicht geboren zu werden, geantwortet haben: um den Himmel zu betrachten und die ganze Einrichtung der Welt[3]).“ Dass nach dem angeführten Berichte des Aristoteles und nach den übrigen Meldungen auch insbesondere der Himmel der Gegenstand seiner Bewunderung war, und dass er selbst viele Nächte im stillen staunenden Anschauen desselben durchwacht haben soll[4]), ist sehr begreiflich, weil er gerade in der Einrichtung des Himmels, wie die alten Israeliten, die überzeugendste und ergreifendste Offenbarung und Verherrlichung seiner Gottheit erblicken musste. Doch nicht blos die ganze Weltordnung überhaupt und insbesondere die Einrichtung des Himmels erkannte er als bewundernswürdig und trefflich, sondern Jegliches in der Weltordnung; denn Aristoteles meldet ausdrücklich, dass er gar nichts Schlechtes zuliess, und Themistios, dass

---

[1]) Aristot. Metaph. A, 3. p. 13: *οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τὴν τοιαύτην, ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.* Vgl. Plat. Phaed. p 97, C.

[2]) Aristot. l. c. p. 12 sq. Plat. Phileb. p. 28, E.

[3]) Aristot. Eth. ad Eudem. I, 5: *τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ᾽ ἄττα καὶ διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ᾽ ἄν τις ἕλοιτο γίνεσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γίνεσθαι; τοῦ, φάναι, θεωρῆσαι τὸν οὐρανον καὶ την περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.* Jamblich. Protrept. 6: *καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν ἐρωτηθέντα, τίνος ἂν ἕνεκα ἕλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν, ὡς τοῦ θεάσασθαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ περὶ αὐτὸν, ἄςρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον.* Vgl. Diog. L. II, 10. u. A. Dazu Heinr. Ritter Gesch. d. Jon. Philos. S. 230.

[4]) Philo Quod mundus sit incorr. p. 488: *Ἀναξαγόρας πρὸς τὸν πυνθανόμενον, ἧς ἕνεκα αἰτίας τὰ πολλὰ πειρᾶται διανυκτερεύειν ὕπαιθρος, ἀπεκρίνατο· τοῦ τὸν κόσμον θεάσασθαι, τὰς χορείας καὶ περιφορὰς τῶν ἀςέρων αἰνιττόμενος.* Vgl. Philostr. vit. Apollon. Tyan. II, 5.

nach ihm „nichts Unvernünftiges und Unordentliches in der Natur stattfinde[1]).“ Aber wie löste Anaxagoras erstens den Widerspruch, dass wir gleichwohl Schlechtes und Verderbliches in der Natur vor Augen haben? Darüber erhalten wir keine Meldung, sondern nur, wie soeben gezeigt worden, dass er von Schlechtem in der Natur nicht wusste. Wie löste er zweitens den Widerspruch auch in der Beschaffenheit der menschlichen Geschicke, dass einerseits Nichtswürdige sich des höchsten Wohlergehens erfreuen, und andererseits Tugendhafte leiden? Oder sollte er, da er den unendlichen reinen Noos als die Eine und alleinige Alles wirkende und überall waltende Macht erkannte, mit ausdrücklicher Verneinung jeder anderen, auch des Verhängnisses und des Zufalls, gleichwohl die menschlichen Geschicke von seiner Waltung ausgeschlossen haben? Das scheinen freilich viele neuere Geschichtschreiber der Philosophie anzunehmen, während Plutarch dem Anaxagoras die Ansicht von der Fürsorge des Noos auch für die menschlichen Angelegenheiten ausdrücklich und mit so grosser Bestimmtheit beilegt, dass er ihm daraus einen Vorwurf macht; denn also schreibt er wörtlich gegen ihn und zugleich gegen Platon, der in seinem Timaios sich hierin an Anaxagoras anschloss: „Beide irren daher gemeinschaftlich, dass sie die Gottheit für die menschlichen Angelegenheiten sorgen und um deretwillen die Weltordnung einrichten liessen; denn,“ so meint Plutarch, „das selige und unsterbliche und vollkommene und jedem Leiden unzugängliche Wesen, welches ganz im Zusammenhalten der eigenen Glückseligkeit und Unsterblichkeit aufgeht, ist unbekümmert um die menschlichen Dinge[2]).“ Wenn nun Anaxagoras, wie er nothwendig musste und uns hier von Plutarch mit klaren Worten bezeugt ist, auch die menschlichen Angelegenheiten unter der Fürsorge des Noos dachte, wie löste er dann das angegebene Problem?

---

[1]) Aristot. Metaph. Λ, 9. p. 257: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ.* Themist. in Aristot. Phys. fol. 58, b: *οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὔτε ἄτακτον ἐν τοῖς παρὰ τῆς φύσεως γιγνομένοις.*

[2]) Plutarch. de plac. philos. I, 7, 7. ap. Euseb. l. c. XIV, 16, p. 753: *κοινῶς οὖν ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιςρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τούτων χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα. τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῶον συμπεπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὅλον ὂν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιςρεφές ἐςι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων.* Zu den Worten: *τούτων χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα* vgl. Rosenmüller Schol. ad Genes. I, 1. sq.: (Deus) extremum omnium hominem, omnium dignissimum et praestantissimum, velut colophonem, addit, cuius in usum et gratiam reliqua omnia longe ante comparraesst et praeparasset.

Auch darüber erhalten wir keine Auskunft von den Alten, wie es scheint, weil dem Anaxagoras selber, indem seine Betrachtung vornehmlich nur auf das Weltganze und insbesondere auf die Natur hingerichtet war, dieses Problem gar nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Es leuchtet aber ein, dass er dasselbe nothwendig hätte zum Bewusstsein bringen müssen, falls er unternommen seine Lehre von dem Noos als der allwaltenden Gottheit auch auf dem Gebiete des menschlichen Lebens in's Bestimmtere zu entwickeln und zur vollen Geltung zu erheben; und das ist zum Beweise der vollkommensten Uebereinstimmung seines Gottesbegriffes mit dem Israelitischen genügend. Sollte es indessen Jemandem nicht einleuchten, so wird es ihm Plutarch ausser allem Zweifel stellen, welcher eben das Problem des Israelitischen Volkes, das den Inhalt des Buches Hiob bildet, auch dem Anaxagorischen Gottesbegriffe ausdrücklich entgegenhält, indem er wörtlich schreibt, wie folgt: „Aber wenn die Gottheit (er redet von dem Anaxagorischen Noos) ist und durch deren Fürsorge die menschlichen Angelegenheiten gelenkt werden, wie gehet es zu, dass der Schlechte im Glücke lebt, dagegen der Gute leidet? Denn Agamemnon,

Beides, ein trefflicher König sowohl als tüchtiger Krieger,

wurde von einem Ehebrecher und einer Ehebrecherin meuchlings ermordet, und dessen Verwandter Herakles, welcher das menschliche Leben von vielem Verderblichen befreit hatte, wurde von Deianeira hinterlistig durch Gift umgebracht[1]).“

So war die Grundansicht des Anaxagoras durchaus dieselbige, wie die der heiligen Schriften der alten Israeliten, selbst seine Anschauung des Guten und des Schlechten oder Bösen nicht ausgenommen; denn auch dieses fiel ihm ebenso, wie jenen, mit den Begriffen des Verstandes und des Unverstandes zusammen[2]). Doch das Ausführlichere ist an dem angezeigten Orte dargelegt; hier bleibt das Wichtigste der Gottesbegriff des Anaxagoras, welchen auch Wirth, die unrichtige Hegelsche und Zellersche Darstellung desselben zurückweisend, also ausspricht: „Anaxagoras setzt aber ausdrücklich und mit den bestimmtesten Worten den

---

[1]) Plutarch. de plac. philos. I, 7, 10. ap. Euseb. l. c. XIV, 16. p. 754: *πῶς δὲ, εἴπερ ὁ θεός ἐςι καὶ τῇ τούτου φροντίδι τὰ κατ' ἄνθρωπον οἰκονομεῖται, τὸ μὲν κίβδηλον εὐτυχεῖ, τὸ δ' ἀςεῖον ἐναντίον πάσχει; Ἀγαμέμνων τε γὰρ, „ἀμφότερον, βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής,“ ὑπὸ μοιχοῦ καὶ μοιχαλίδος ἡττηθεὶς ἐδολοφονήθη· καὶ ὁ τούτου δὲ συγγενὴς Ἡρακλῆς πολλὰ τῶν ἐπιλυμαινομένων τὸν ἀνθρώπινον βίον καθάρας, ὑπὸ Δηϊανείρας φαρμακευθεὶς ἐδολοφονήθη.*

[2]) S. Aristot. Metaph. *Α*, 9. p. 257, u. s.

Noos als den unendlichen, Alles, noch ehe die Welt mit allem Endlichen geworden, wissenden und ordnenden und zugleich rein für sich, getrennt von der Welt, existirenden Geist[1]." Und ist es begründet, was Wirth mit scharfer Einsicht gleichzeitig bemerkt, dass dieser Gottesbegriff des Anaxagoras „in Wahrheit das positive Ziel der ganzen Entwickelung" der Vor-Sokratischen Philosophie in Hellas bildet, so hat der ganze Gang der Hellenischen Philosophie vor Sokrates sich auf denselben Stufen zu demselben Gipfel vollendet, wie die Geschichte des alten Morgenlandes, als deren Endziel und Krone sich eben auch die Israelitische Gotteserkenntniss erwiesen hat.

6. Die Vollendung der Hellenischen Philosophie durch Sokrates, Platon und Aristoteles.

Nachdem die Hellenische Philosophie in ihrer ganzen Entwickelung bis zu Sokrates, wie gezeigt worden, von dem Anfange des menschlichen Denkens ausgehend, stufenweise all die Vor-Hellenischen Grunderkenntnisse des Menschengeistes, die Schinesische, die Zoroastrische, die Indische, die Aegyptische und zuletzt die Israelitische, nur eben in der philosophischen Klarheit, noch einmal durchdacht hatte: so konnte ihr weiteres Fortschreiten und ihre Vollendung ohne Zweifel blos darin bestehen, dass sie jetzt die eigene neue Grunderkenntniss des Hellenischen Volkes, zu welcher die Vor-Hellenischen die Vorstufen in der Weltgeschichte bildeten, zum klaren philosophischen Bewusstsein entfaltete. Und so geschah es in der That. Sokrates war es, welchem, nach all den dargelegten Morgenländischen Weltansichten der früheren Philosophen, zuerst die eigene Grunderkenntniss des Hellenischen Volksgeistes in philosophischem Lichte aufging; Platon, welcher dieselbe dann in seiner berühmten Ideenlehre zur vollkommensten und reinsten idealen Anschauung philosophisch entwickelte; wonach Aristoteles sie auch in das Innerste der empirischen Wirklichkeit einführte. Denn das war die Stellung des Sokrates, Platon und Aristoteles zum Hellenischen Volksbewusstsein und zu einander, dass sie die Erkenntniss der reinen Vernunftbegriffe oder Ideen als des Göttlichen und Wahren, welche sich oben als den eigentlichen Brennpunkt des gesammten religiösen und sittlichen Lebens des Hellenischen Volkes ergeben hat, auch zur gemeinsamen Angel ihrer Philosophie machten, nur in verschiedener Weise, was bereits Zeller ganz treffend ins Licht gesetzt hat: „Der objektive Begriff

---

[1]) Wirth Ueber die Philosophie der Griechen a. a. O. S. 725.

[2]) Wirth a. a O. S. 718 u. 724.

als die Wahrheit des Seyns bildet die Grundanschauung, welche sich in diesen drei grossen Gestalten auseinanderlegt; der gleiche an und für sich seiende Gedanke ist es, in dem Sokrates das höchste Ziel des subjektiven Lebens, Platon die absolute substanzielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Prinzip des empirisch Wirklichen erkennt[1]).“ Doch wir wollen die drei Philosophen einzeln genauer betrachten.

a. Sokrates.

Was sich in dem ersten Theile unserer Untersuchung bei der Betrachtung des Hellenischen Volkes als den Wendepunkt des grossen Ganges der weltgeschichtlichen Entwickelung ergeben hat, dass, nachdem bei allen Vor-Hellenischen Völkern das kosmogonische Problem, die Erforschung des Ursprunges und der Natur aller Dinge, das Endziel des Denkens und die Angel des religiösen und sittlichen Lebens gewesen war, dann in Hellas der Mensch selbst und das Menschliche den magnetischen Pol alles Interesses bildete, nach der Mahnung des Delphischen Gottes: Erkenne dich selbst! eben das erweist sich bei Sokrates als den Wendepunkt der Hellenischen Philosophie. So zeugt Cicero, in Uebereinstimmung mit Platon, Xenophon, Aristoteles und dem gesammten Alterthum, ausdrücklich: dass, nachdem all die früheren Philosophen nach dem Verborgenen und der menschlichen Einsicht Unzugänglichen geforscht, welches der Ursprung und die Natur der Welt sei, „Sokrates zuerst die Philosophie von dem Himmel herabgerufen und in den Städten ansässig gemacht und selbst in die Häuser eingeführt und sie genöthigt hat, das Leben und die Sitten und das Gute und Schlechte zu untersuchen“; wodurch er eben der Begründer der Ethik unter den Hellenen geworden ist; ja die Alten lassen den Sokrates bei dieser Richtung seiner Forschung auf das eigene Menschenleben auch geradezu der Mahnung des Delphischen Gottes gedenken und also sich aussprechen: „Ich vermag nicht, nach der Delphischen Aufschrift, mich selbst zu erkennen; desshalb erscheint es mir lächerlich, da ich hierüber noch in Unwissenheit bin, nach anderen fremden Dingen zu forschen[2]).“ Die neue philosophische Erkenntniss aber,

---

[1]) Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. I, S. 39.

[2]) Cic. Acad. I, 4: Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocasse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, coelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret, vel si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum. Id. Tuscul. V, 4: Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo et in

die dem Sokrates in dieser Hinwendung seiner Forschung auf das Menschliche und eigene Innere aufging, war das klare Bewusstsein der Idee des Wissens zugleich mit dem der allgemeinen Begriffe oder Ideen als der Urquellen alles Wissens und aller Wahrheit. Dass dies der Kern des Philosophirens war, mit welchem Sokrates die Glanzperiode der sich vollendenden Hellenischen Philosophie begründete und eröffnete, ist schon von Zeller in volles Licht gesetzt worden, welcher hierüber wörtlich schreibt, wie folgt: „Was die Sokratische und Nach-Sokratische Philosophie von der früheren unterscheidet, das ist, wie gerade Hegel so treffend gezeigt hat, das Zurückgehen des Subjekts in sich selbst, dies, dass das Denken sich als das Höhere gegen das Dasein, die Idee als die Wahrheit der realen Welt ergreift. Während alle frühere Philosophie unmittelbar auf's Objekt gerichtet war, während die Grundfrage in ihr ist: was ist die Welt, und wie ist sie entstanden? so hat dagegen Sokrates zuerst das Bewusstsein ausgesprochen, dass über keinen Gegenstand philosophirt werden könne, ehe sein Begriff, sein allgemeines Wesen, durch den Gedanken bestimmt sei, dass die Selbsterkenntniss des denkenden Geistes, das Γνῶθι σεαυτόν, der Anfang aller wahren Erkenntniss sein müsse; während jene auch zum Begriff des Wissens nur durch die Betrachtung des Seyns kommt, macht er umgekehrt alle Erkenntniss des Seyns von der richtig erkannten Idee des Wissens abhängig. Durch Sokrates ist daher der Griechischen Philosophie ein ganz neues Prinzip aufgegangen[1]).“ Diese Darstellung Zellers wird von den Urkunden vollkommen beglaubigt; denn Aristoteles schreibt mit ausdrücklichen Worten, dass das eigentlich Philosophische des Sokrates das Aufsuchen der allgemeinen Begriffe mittels der Induction gewesen sei, und dass er damit das Prinzip der Wissenschaft zum Ziele gehabt habe[2]). Dazu

urbibus collocavit et in domos etiam introduxit, et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. Plat. Phaedr. p. 230, A: *οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται, τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα, τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.* Aristot. Metaph. *A*, 6. p. 20: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, κτλ.* Vgl. Xenoph. Mem. Socr. I, 1, 11. sq. u. s. Sext. Empir. adv. Math. VII, 8. 21. XI, 2. Diog. L. II, 21. Gell. XIV, 6. Plutarch. adv. Colot. 20.

[1]) Zeller a. a. O. Th. I, S. 32. Vgl. ebend. S. 38. f. Th. II, S. 1 ff. 39 f.

[2]) Aristot. Metaph. *M*, 4. p. 266: *δύο γάρ ἐςιν ἅ τις ἂν ἀποδῴη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐςιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιςήμης.* Vorher: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου· κτλ.* *A*, 6. p. 20: *ἐν μέντο τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιςήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, κτλ.* Vgl. *M*, 9. p. 287.

kommt die Bekräftigung durch die bekannte Sokratische Methode, seine Maieutik oder Entbindungskunst, welche ohne Zweifel eben darin bestand, die richtigen und klaren Begriffe dialektisch, vornehmlich wol mittels der erwähnten Induction, in dem menschlichen Geiste zu entwickeln und gleichsam zu entbinden[1]). Dazu die Bekräftigung durch die bekannte Sokratische Ironie und Unwissenheit, welche schon von Schleiermacher ganz richtig also erklärt wird: wenn Sokrates „im Dienste des Gottes umherging, um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so war doch hiebei das Letzte unmöglich, dass er nur wusste, er wisse Nichts, sondern es lag nothwendig dahinter, dass er wisse, was Wissen sei"; und noch schärfer von Zeller: „indem ihm zuerst die Forderung des begrifflichen Wissens in ihrer ganzen Tiefe aufging, so musste ihm Alles, was bisher für Weisheit und Wissenschaft gegolten hatte, als ein blos vermeintlich Gewusstes erscheinen[2])." Aber dem Sokrates ist mit der Erkenntniss der allgemeinen Begriffe als des Wahren nicht blos das Prinzip der Wissenschaft, sondern auch das der bejahenden und konkreten Freiheit des sittlichen Lebens zum philosophischen Bewusstsein gekommen, indem er eben, die neue Erkenntniss zunächst auf dem Gebiete des sittlichen Menschenlebens entfaltend[3]), die Begriffe des Guten und Rechten als die absoluten Beweggründe und Mächte des wahrhaft sittlichen und freien Handelns erfasste, und demgemäss auch die Tugend als Wissenschaft oder Einsicht, versteht sich, eben der genannten Begriffe, betrachtete[4]). Gerade mit diesem Bewusstsein der bejahenden und konkreten Freiheit des sittlichen Lebens, aus welchem er mit dem erhabenen Tugend-Enthusiasmus erfüllt war, stand er sowohl den Sophisten als den Kynikern, obwohl auf gemeinschaftlichem Boden, gegenüber, da jenen, wie oben gezeigt

---

[1]) Plat. Theaet. p. 149 sq. Vgl. Plat. de rep. IV, p. 435, A. u. s. Zeller a. a. O. Th. II, S. 48 f. u. 50 f.

[2]) Schleiermacher Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, in s. Philos. u. Verm. Schriften B. II, S. 300. Zeller a. a. O. Th. II, S. 47.

[3]) Aristot. Metaph. *A*, 6. p. 20. *M*, 4. p. 266.

[4]) Plat. Protag. p. 352, C: *καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιςήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς, ὥςε ἄλλ' ἄττα πράττειν, ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιςήμη κελεύῃ.* Aristot. Eth. ad Nicom. VI, 13: *Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε.* Und weiterhin: *Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιςήμας γὰρ εἶναι πάσας· ἡμεῖς δὲ, μετὰ λόγου.* Vgl. ib. III, 11. Eth. ad. Eudem. I, 5. III, 1. VII, 13. Magn. mor. I, 1. u. 35. Xenoph. Memor. III, 9, 4. 5. Zeller a. a. O. Th. II, S. 57 f. Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. II, S. 68 ff.

worden, in der Herabsetzung alles Daseienden zu leerem Tand und Schein, zwar auch das Bewusstsein der Freiheit des Geistes, aber nur das der verneinenden oder abstrakten Freiheit, aufgegangen war, das wir allerdings als die unumgängliche Voraussetzung des Sokratischen Bewusstseins erkennen müssen[1]). Das sind die einfachen wesentlichsten Grundzüge der Sokratischen Philosophie, bei denen zu Tage liegt, dass Sokrates in der That das Allerinnerste des eigenen und unterscheidenden Hellenischen Volksbewusstseins mit der Klarheit des philosophischen Denkens erfasst hat; denn gerade die Erkenntniss der allgemeinen Begriffe oder Ideen als des Göttlichen und Wahren und damit des Prinzips der Wissenschaft und der konkreten sittlichen Freiheit hat sich ja in dem ersten Theile unserer Untersuchung als die inwohnende wirkende und schaffende Seele der gesammten Hellenischen Entwickelung erwiesen. Ja so vollständig ist die Uebereinstimmung des Sokrates mit dem ganzen inneren Wesen des Hellenischen Volksbewusstseins, dass er uns in seiner Philosophie selbst das Hellenische Orakel, nur eben philosophisch verklärt als innere Gottesstimme, als das bekannte Daimonion, darbietet[2]). Bei dieser innersten Uebereinstimmung hatte denn Sokrates natürlich auch nicht mehr die feindselige Stellung zu der Hellenischen Volksreligion, wie seine Vorgänger, Herakleitos, die Eleaten und all deren verschiedene Abkömmlinge, die Sophisten, die Kyniker u. s. w. und Anaxagoras; vielmehr bezeugen Xenophon und Platon, welche als seine ergebensten und treusten Anhänger beständig mit ihm verkehrten, ausdrücklich, wie schon Zeller gezeigt hat, dass er sich „durchaus an die Formen der Griechischen Götterverehrung und des Griechischen Götterglaubens anschloss," mit aufrichtiger Frömmigkeit[3]), ohne die Volksgötter, gleich den Pythagoräern, Empedokles u. A., in einen neuen Sinn umzudeuten, indem er auch alles Allegorisiren derselben mit Bestimmtheit verwarf[4]). Freilich

---

[1]) S. hier oben S. 158 f. Vgl Zeller a. a. O. Th. II, S. 70 f.

[2]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 30: „Das Dämonium ist also mit Einem Wort ein inneres Orakel, wie es dann ausdrücklich von Xenophon und Platon unter den allgemeinen Begriff der *μαντεία* subsumirt wird." Vgl. Xenoph. Mem. I, 1, 3. sq. IV. 3, 12. Plat. Apol. 40, A. u. A. b. Zeller S. 25 ff.

[3]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 56. Vgl. S. 19 u. 21. Xenoph. Mem. I, 1, 2: *πρῶτον μὲν οὖν, ὡς οὐκ ἐνόμιζεν οὓς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς, ποίῳ ποτ' ἐχρήσαντο τεκμηρίῳ; θύων τε γὰρ φανερὸς ἦν, πολλάκις μὲν οἴκοι, πολλάκις δ' ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν.* Vgl. ib. I, 1, 6. sq. II, 6, 8. IV, 3, 12. 15. sq. Plat. Apol. p. 20, E. sq. 26, B. sq. 35, E. Phaed. p. 60, E. sq. 118. u. s.

[4]) Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. II, S. 66.

haben die Athener ihn, wenigstens so lange er unter ihnen lebte, nicht begriffen, da sie ihn zum Tode verurtheilten, wohl aber der Delphische Gott, welcher ihn in einem feierlichen Ausspruche, wie bekannt, für den Einsichtigsten aller Sterblichen erklärte[1]).

b. Platon.

Die herrschende Meinung der neueren Geschichtschreiber der Philosophie, Ast's u. A., welche den Sokrates, nach einer oberflächlichen rednerischen Phrase Cicero's, wie einen Quell ansieht, aus dem, gleich Bächen, nach allen Richtungen hin die verschiedensten philosophischen Lehren, nicht blos die Platonische, sondern auch die der sogenannten unechten Sokratiker, der Megariker, der Kyniker, der Kyrenaiker, ausgeflossen seien, ist bereits bei der Betrachtung der Eleatischen Philosophie zurückgewiesen worden, da sie, wie zum Theil schon Schleiermacher richtig erkannt hat[2]), bei genauerer Untersuchung den urkundlichen Vorlagen durchaus widerstreitet. Jene unechten Sokratischen Bäche kamen allesammt aus der reichen Eleatischen Quelle, nur dass sie, in die Sokratische Zeit und auf das Sokratische Gebiet der Ethik hinausfliessend, gleichsam von dem Boden desselben mehr oder weniger sich färbten. Sokrates hat in Wahrheit nur Einen Schüler gehabt, den Platon; und neben diesem Einen bedarf er keines andern mehr zu seiner Verherrlichung. Denn in dem Namen Platon ist die Krone der gesammten Hellenischen Philosophie, und nicht blos der Hellenischen Philosophie, sondern der gesammten geistigen Entwickelung des Hellenischen Volkes begriffen. Hier kann jedoch nicht unternommen werden, diese Bedeutung Platons ausführlich durch eine vollständige Darlegung seiner umfassenden Lehre in allen ihren Grundzügen zu entwickeln, sondern nur, die Hauptpunkte festzustellen, auf die es bei ihr in der gegenwärtigen Untersuchung vornehmlich ankommt. Diese Hauptpunkte sind aber folgende: erstens, dass die Platonische Philosophie all die früheren Grund-

---

[1]) Plat. Apol. p. 21. Valer. Max. III, 4. Diog. L. II, 37. u. Menag. ad. h. l.

[2]) Schleiermacher Ueber d. Werth d. Sokrates als Philosophen, in s. Philos. u. Verm. Sch. B. II, S. 289: „Ja selbst was die früheren Sokratiker betrifft, so findet man sich mehr befriedigt, wenn man das eigentlich Philosophirende in ihnen von irgend anderen Punkten her ableitet, als von diesem Sokrates; nicht nur den Aristippos, der seinem Lehrer auch der Gesinnung nach unähnlich war, vom Protagoras, mit dem er so Vieles gemeint hat, sondern auch den Eukleides mit seiner dialektischen Richtung lieber von den Eleatikern." S. das Genauere in d. Abhandlung: Die Eleaten u. die Indier, a. a. O. S. 318 ff.

ansichten der Hellenischen Philosophen zu ihrer Voraussetzung hat und in ihrem System, nur mit anderer Bedeutung und Stellung, als organische Bestandtheile harmonisch vereinigt; zweitens, dass sie bei dieser harmonischen Vereinigung all der früheren philosophischen Grundansichten zugleich in ihrem Prinzip die Vollendung und das Endziel der gesammten Hellenischen Philosophie darstellt; endlich drittens, dass sie, die ganze frühere Entwickelung der Hellenischen Philosophie zusammenfassend und zu ihrem Endziele vollendend, zugleich in ihrem Prinzip das Prinzip oder die innerste wirkende und schaffende Seele und die wirkliche Angel der gesammten Hellenischen Welt mit der höchsten reinsten Klarheit des philosophischen Gedankens ausspricht. Diese drei Hauptpunkte, welche das, um was es hier zu thun ist, die ganze historische Bedeutung der Platonischen Philosophie und ihre Stellung sowohl zu all den übrigen Hellenischen Philosophen als zu der gesammten geistigen Entwickelung des Hellenischen Volkes, hinreichend in's Licht setzen, sollen jetzt nacheinander und zwar, damit in Niemandem der Verdacht aufkommen könne, als ob hier dem Platon nur aus einer eigenen und neuen von der historischen Wahrheit abgehenden Auffassung eine solche Bedeutung beigelegt werde, durch die übereinstimmenden klaren Zeugnisse der gründlichsten Kenner erwiesen werden. Diesen kurzen Weg der Beweisführung, statt des weitläufigen durch die Urkunden selbst, dürfen wir hier um so unbedenklicher einschlagen, weil Platon auch schon von den gründlichsten Geschichtschreibern der Philosophie, welche ihn nebst Aristoteles mit Recht immer zum Mittelpunkte ihrer Forschungen gemacht haben, ganz richtig in seiner Grundansicht und Bedeutung erkannt worden ist, während die meisten, unter ihnen auch Zeller, die Grundansichten der früheren Philosophen zum Theil, z. B. die Herakleitische und die Anaxagorische, noch sehr falsch und widersprechend mit den gewichtigsten urkundlichen Vorlagen darstellen, und von der weltgeschichtlichen Bedeutung auch jener Philosophen, von ihrer Uebereinstimmung mit den Grundansichten der Hauptvölker des alten Morgenlandes, die freilich wol auch von keinem unter ihnen genauer erforscht worden sind, nicht die leiseste Ahnung durchblicken lassen.

Was nun den ersten Hauptpunkt betrifft, so berichten schon die Alten ausführlich, wie Platon, bevor er zur Vollendung der eigenen neuen Grundansicht gelangt sei, all die früheren philosophischen Lehren durchforscht und dann dieselben in seinem System organisch vereinigt habe. Am treffendsten stellt diese Vereinigung Themistios in folgender Vergleichung dar: wie einst Theseus die getrennten Ortschaften Attika's zu

der Einen Stadt Athen verbunden habe, so habe Platon die früheren gesonderten Lehren der Philosophie in Einem System zusammengefasst[1]). Auch alle neueren Geschichtschreiber und Kenner der Hellenischen Philosophie bezeugen dies, was freilich in den Platonischen Schriften klar genug vor Augen liegt, völlig übereinstimmend. So schreibt Böckh: dass Platon „an den Eleaten geistreiche, aber zu einseitige Vorarbeiter hatte, und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise, als die übrigen vor ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittelst der Sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der Hellenische Geist fähig war[2]).“ Und Ast sagt: „Die beiden Elemente der Hellenischen Philosophie, der Jonische Realismus und der Italische Idealismus, bildeten sich zur vollendeten Einheit durch die Attische Philosophie, die folglich als das Idealprodukt der gesammten Griechischen Philosophie zu betrachten ist;“ und er nennt die Attische oder Platonische Philosophie „die Harmonie der getrennten Elemente“ und „die verklärte Einheit der gesammten Griechischen Philosophie[3]).“ Endlich, um in der unbestrittenen Sache nur noch Einen Zeugen zu vernehmen, schreibt Zeller: „Platon ist, wie bekannt, der erste von den Griechischen Philosophen, der seine Vorgänger nicht blos überhaupt allseitig gekannt und benutzt, sondern auch alle ihre einseitigen Prinzipien mit Bewusstsein durch einander ergänzt und zur Totalität zusammengefasst hat;“ und nun weist Zeller in's Einzelne nach, in welcher Stellung und Geltung all die früheren Lehren in dem Platonischen Systeme enthalten sind; dann sagt er: „Doch ist Platon weder der neidische Nachahmer, als den ihn die Verleumdung verschrieen hat, noch der unselbständige Eklektiker, der es nur der Gunst der Umstände zu danken gehabt hätte, dass sich die in den früheren Systemen zerstreuten Elemente in dem seinigen zu einem harmonischen Ganzen zusammenfanden; dieses selbst vielmehr, dass er die vorher vereinzelten Strahlen des Geistes in Einen Brennpunkt zu sammeln weiss, ist das Werk seiner Originalität und die Folge seines Prinzips[4]).“

---

1) Themist. Orat. XXVI, p. 318, D: *Πλάτων ὁ πάμμεγας πρῶτον σποράδην οἰκοῦσαν φιλοσοφίαν συνώκισε καὶ συνήγαγεν, ὥςπερ ὁ Θησεὺς τὰς Ἀθήνας*. Diog. L. III, 8: *μίξιν τε ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν*. Vgl. ib. III, 5. sq. Attic. ap. Euseb. Praep. Evang. XI, 2. Aristocl. ap. Euseb. l. c. XI, 3. u. A.

2) Böckh Philolaos S. 42.

3) Ast Grundriss der Philologie S. 273 u. 270. Grundr. d. Gesch. d. Philos. §. 98.

4) Zeller a. a. O. Th. II, S. 136 f.

Was den zweiten Hauptpunkt anbelangt, so haben wir bereits soeben vernommen, wie Böckh die Platonische Philosophie auch ausdrücklich als „die vollkommenste Ansicht" erkennt, „deren der Hellenische Geist fähig war," und Ast sie geradezu für „das Idealprodukt der gesammten Griechischen Philosophie" erklärt. Ast nennt in anderen Stellen sie auch „die Blume" und „den Gipfel der gesammten Griechischen Philosophie[1])." Ebenso schreibt Rixner, dass sie, „den Realismus und Idealismus der Jonischen und Dorischen Musen wissenschaftlich versöhnend, als die Vollendung und der Gipfel der gesammten nicht nur Attischen, sondern auch Hellenischen Weisheit angesehen werden muss[2])." Ebenso Braniss: „Es ist die Philosophie Platon's, in welcher die Griechische Spekulation ihre höchste Entwickelungsstufe erreichte." „In der That endet mit Platon die Geschichte der Production des philosophischen Wissens in der Vorchristlichen Welt; ein tieferes Bewusstsein erzeugt der Hellenische Geist nicht, als er in Platon erreicht hat[3])." Nur Einer unter den Hellenen könnte scheinen nach Platon noch ein tieferes Bewusstsein und neues Prinzip der Philosophie gewonnen zu haben, nämlich Aristoteles; aber auch hiegegen bemerkt schon Braniss ganz richtig: „Der spekulative Inhalt" der Platonischen Philosophie „ändert sich durch Aristoteles gar nicht, wird durch ihn weder tiefer noch reicher, wohl aber ändert sich ihre Form wesentlich, und zu solcher Aenderung lag die Nothwendigkeit in ihr selbst." „Daher sind Platon und Aristoteles nicht verschiedene Entwickelungsstufen der Griechischen Philosophie, sondern Eine und dieselbe; diese Eine ist aber auch die höchste, welche der Hellenische Geist erreicht[4])." Eben das ist es, was auch Zeller mit ausgezeichneter Gründlichkeit und Klarheit darthut: „dass zuerst Sokrates den Begriff als die Wahrheit des subjektiven Denkens und Lebens ausspricht und nachweist, sofort Platon denselben in seiner an und für sich seienden Wirklichkeit anschaut, diese Anschauung dem populären Bewusstsein gegenüber dialektisch begründet und zur Totalität einer Ideenwelt ausführt, Aristoteles endlich in der empirischen Welt selbst die Idee als ihr Wesen und ihre Entelechie aufzeigt." „Es ist so Ein Prinzip, das sich in Sokrates, Platon und Aristoteles auf verschiedenen Entwickelungs-

---

1) Ast Grundr. d. Philol. S. 270. Grundr. d. Gesch. d. Philos. §. 98.

2) Rixner Gesch. d. Philos. B. I, S. 191.

3) Braniss Gesch. der Philos. seit Kant, Th. I, S. 161 u. 179. f. Vgl. ebend. S. 152 f.

4) Braniss a. a. O. Th. I, S. 180 u. 210.

stufen darstellt, in dem ersten noch unentwickelt, aber mit gedrungener Lebenskraft," „in dem zweiten zu reiner und selbständiger Entfaltung gediehen, in dem dritten über die ganze Welt des Daseins und Bewusstseins sich ausbreitend." „Sokrates, können wir sagen, ist der schwellende Keim, Platon die reiche Blüthe, Aristoteles die gereifte Frucht der Griechischen Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwickelung[1])." Doch auf die Stellung der Platonischen und Aristotelischen Grundansicht zu einander werden wir hernach noch besonders zurückkommen.

Jetzt ist noch der dritte Hauptpunkt zu erweisen, dass die Grunderkenntniss oder das Prinzip der Platonischen Philosophie zugleich das inwohnende waltende und gestaltende Bewusstsein oder das Prinzip des Hellenischen Volksgeistes selbst, nur aber in der philosophischen Klarheit, ausspricht, und damit, wie die Grunderkenntniss des Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Empedokles und Anaxagoras das innerste Mysterium der Religion und des gesammten Lebens der früheren Völker, der Schinesen, Meder und Perser, Indier, Aegypter und Israeliten, so das innerste Mysterium der Kunstreligion und des gesammten Lebens der Hellenen selber in dem reinsten wissenschaftlichen Lichte offenbart. Zuerst sehen wir genauer, welches die Grunderkenntniss oder das Prinzip der Platonischen Philosophie ist, und gehen daher auf ihre Wurzel zurück. Die Grunderkenntniss Platon's wurzelte in der des Sokrates, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt und Platon selber dadurch anerkennt, dass er in seinen Schriften den Sokrates beständig als den Urheber seines gesammten Philosophirens darstellt. Der Kern aber des Sokratischen Bewusstseins war, wie gezeigt worden, die Auffindung der allgemeinen Begriffe und mit ihnen des Prinzips der Wissenschaft und der konkreten sittlichen Freiheit. „Eben diese Erkenntniss, schreibt Zeller ganz treffend, bildet nun auch den Ausgang der Platonischen Philosophie; aber was Sokrates nur in subjektiver Weise hatte, wird in ihr zur objektiven Anschauung fortgebildet; hatte Sokrates gesagt: der Begriff ist die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens, so sagt Platon: der Begriff ist die Wahrheit alles Seyns, d. h. das allein wahrhaft Seiende, die Wirklichkeit der gesammten Erscheinungswelt"[2]). Denn „die Platonischen Ideen, wie dies schon Aristoteles richtig erkannt hat, sind nur die von Sokrates aufgesuchten allgemeinen Begriffe, von der Er-

[1]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 8. u. 10.
[2]) Zeller a. a. O. Th. I, S. 38. f. Vgl. Th. II, S. 8. f.

scheinungswelt abgelöst [1])," und im reinen übersinnlichen Fürsichsein als das allein Wirkliche und Wahre oder als das Göttliche angeschaut. Platon denkt sich dieselben ihrem Wesen nach völlig gesondert von der Erscheinungswelt, als für sich seiende übersinnliche Substanzen; „der überweltliche Ort ist es nach dem Phaidros S. 247, C f., in welchem die Götter und die reinen Seelen die farb-, gestalt- und körperlose Wesenheit, die über alles Werden erhabene, in keinem Andern, sondern nur im reinen Wesen seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft anschauen, in welchem allein das Feld der Wahrheit ist; nicht in einem Andern ist, dem Symposion S. 211, A. zufolge, die Urschönheit, in einem lebenden Wesen oder auf der Erde oder im Himmel oder irgendwo sonst, sondern rein für sich und bei sich selbst bleibt sie ewig in Einer Gestalt, unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr Theil nimmt; als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da, alles Andere dagegen ist ihnen nachgebildet; rein für sich und getrennt von dem, was an ihnen Theil hat, sind die Ideen im intelligiblen Orte, nicht mit den Augen, sondern nur mit dem Denken zu schauen, nur ihre Schattenbilder die sichtbaren Dinge" [2]). Diese übersinnlichen reinen Vernunftbegriffe, „die Ideen, sind ihm das allein Wirkliche; das ideenlose Seyn, die Materie als solche," ein an sich Gestaltloses, aber unendlich Gestaltbares, ist ihm dagegen „das schlechthin Unwirkliche, das Nicht-Seiende; alles Andere aber," insofern es eine Ausprägung oder Abspiegelung der Idee an der Materie in sichtbarer Erscheinung, betrachtet er als „ein aus Seyn und Nicht-Seyn Zusammengesetztes, das nur soviel Seyn in sich trägt, wieviel es Antheil an der Idee hat" [3]). Denn Platon benennet die Ideen, das Seiende, ausdrücklich die Muster- oder Urbilder [4]), und die an sich gestaltlose, aber unendlich gestaltbare

---

[1]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 9. Aristot. Metaph. *M*, 9. p. 287.: *(οἱ περὶ Πλάτωνα) τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαςα ῥεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐθὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι· τοῦτο δὲ, ὥςπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαςον.* Ib. *M*, 4. p. 266.: *ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριςὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προςηγόρευσαν.* Vgl. ib. *A*, b. p. 20. Aristocl ap. Euseb. Praep. Evang. XI, 3.

[2]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 195. f. Vgl. Plat. Tim. p. 28, A. Parm. p. 132, D. 128, 2. 130, B. sq. Theaet. p. 176, E. Phaed. p. 100, B. sq. de rep. VII, p. 517, A. sq. VI, p. 507, B.

[3]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 9.

[4]) Plat. Tim. p. 48, E.: *ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν*

Materie, das Nicht-Seiende, vergleicht er ausdrücklich mit der unendlich gestaltbaren Masse, in welcher der Künstler seine Figuren hervorbringt[1]), und demgemäss betrachtet er auch die Dinge, die Mischung des Seienden und Nicht-Seienden, ausdrücklich als nachgebildete und erscheinende Darstellung oder als Abbilder der Ideen[2]). Dabei sind ihm aber die Urbilder und die Abbilder „nicht verschiedene, neben einander stehende Substanzen, sondern die Idee ist das allein Substanzielle;“ „es ist Ein und dasselbe Seyn, welches rein und ganz in der Idee, unvollständig und getrübt in der sinnlichen Erscheinung angeschaut wird“[3]). Das ist in gedrängter Darlegung des Allerwesentlichsten nach Zeller's treffender, den Urkunden durchaus treuer Darstellung die einfache Grunderkenntniss Platon's, bei welcher auch dem Kurzsichtigsten in die Augen springt, dass Platon in der That das innerste Mysterium der Hellenischen Kunstreligion und damit des gesammten Hellenischen Lebens in der Klarheit des philosophischen Denkens erfasst hat. Er ist in Wahrheit, da in ihm das eigenste und innerste Hellenische Wissen sich in ganzer Klarheit geoffenbart hat, der leibhaftige Sohn des Delphischen Gottes, für den er mit bewundernswürdig tiefem Sinn wirklich schon von den Alten selber angesehen worden ist[4]). Diese Bedeutung der Platonischen Philosophie als der wissenschaftlichen Verklärung der Hellenischen Kunstreligion und damit des gesammten Hellenischen Volksbewusstseins ist denn auch bereits von den Neueren richtig erkannt worden. So schreibt Konst. Frantz durchaus wahr: „Platon hatte die Entwickelung der Kunst vor sich, und hätte ohne diese seine Höhe nicht erreicht“[5]). Ebenso sagt Braniss, dass in Hellas „die Philosophie aus der dem Griechischen

---

καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον. Vgl. ib. p. 28, A. sq. Parm. p. 132, D. u. s.

[1]) Plat. Tim. p. 48, E.: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων· φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον· τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν ἐσαῦθις μέτιμεν.* D.: *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.* Vgl. p. 50, A. sq. u. s.

[2]) Plat. Parm. p. 132, D.: *μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν, τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.* Vgl. Plat. Tim. p. 48, E. sq. u. s.

[3]) Zeller a. a. O. Th II, S. 234.

[4]) Speusipp., Clearch., Anaxilid. ap. Diog. L. III, 2. Dazu Plutarch. Symposiac. VIII, 1. u. A. b. Menag. ad Diog. L. l. c.

[5]) Konst. Frantz Ueber die Freiheit, in s. Spekulat. Studien, Heft I, S. 33.

Volksgeiste eigenthümlichen Aufgabe hervorgegangen, seine freie Geistigkeit mit der Naturnothwendigkeit ebenso im Bewusstsein zu versöhnen, wie er diesen Gegensatz am Reiche der Gegenstände selbst durch die plastische Kunst versöhnte," und dass „diese Aufgabe in dem in der Platonischen Philosophie sich darstellenden spekulativen Bewusstsein, dessen wesentlicher Inhalt die völlige Durchdringung von Natur und Freiheit ist, und zu welchem alle früheren Philosopheme sich nur als Entwickelungsmomente verhalten, ihre befriedigende Lösung gefunden"[1]).

Demnach hat die ganze Geschichte der Hellenischen Philosophie sich in der Platonischen gerade so vollendet, wie die ganze frühere Weltgeschichte sich in der des Hellenischen Volkes vollendet hat, durch dieselben Morgenländischen Erkenntnissstufen aufsteigend zu demselben endlichen Gipfel des Hellenischen Bewusstseins. Indem aber die Platonische Philosophie solcher Gestalt die Hellenische Höhe des weltgeschichtlichen Lebens in ihrer Verklärung darstellt, so hat sie natürlich auch zu den Vorstufen die gleiche Stellung, wie diese, nicht blos zu allen insgesammt, da sie, wie sich bei der Betrachtung des ersten Hauptpunktes ergeben hat, alle früheren Erkenntnisse, nur in anderer Geltung, als Entwickelungsmomente, in sich zusammenfasst[2]), sondern auch zu jeder einzelnen, insbesondere zu der Anaxagorischen und Israelitischen, der letzten und höchsten unter ihnen, deren übersinnlicher reiner Noos sich bei Platon aus seiner Einheit in ein ganzes Reich übersinnlicher reiner Noumenen entfaltet.

c. Aristoteles.

Auch die Aristotelische Philosophie kann hier nicht ausführlicher in ihren Grundzügen dargelegt werden; wir brauchen aber auch von ihr bei der gegenwärtigen Untersuchung nur das Eine noch bestimmter und klarer festzustellen, was uns bereits im Allgemeinen von Zeller und von Braniss bezeugt worden, dass sie durchaus kein neues Prinzip entfaltet,

---

[1]) Braniss a. a. O. Th. I, S. 211. Vgl. eb. S. 179.

[2]) Darum ist denn auch in dem Platonischen System wieder, nur nicht in dem Maasse, wie in der gesammten früheren Hellenischen Philosophie, alles Morgenländische beisammen und nachweisbar für Röth u. A. Nur von der eigentlichen Grunderkenntniss Platon's, wie von der des Sokrates, wird Niemand die Urquelle irgendwo schon im alten Morgenlande entdeckt haben.

sondern blos das Platonische, den Begriff oder die Idee, welche von Platon zuerst in ihrem übersinnlichen reinen Fürsichsein und an dem Daseienden nur in der Weise, wie bei dem todten Kunstwerke, als sich abspiegelnd in ihm, angeschaut wurde, nun vielmehr, indem sie so zu reden noch Platonischer ist, denn Platon selber, als die inwohnende Energie und Entelechie alles Daseienden erweiset. Vernehmen wir auch hierüber, damit uns nicht der Verdacht einer blos eigenen der historischen Wahrheit widerstreitenden Auffassung der Aristotelischen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Platonischen entgegentreten könne, wieder Zeller's treffende Darstellung. Nachdem Zeller darauf hingewiesen, was bereits dargelegt worden, wie Sokrates zuerst die Begriffe oder Ideen als „die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens" erfasst, dann Platon sie als „die Wahrheit alles Seyns" oder als „das allein wahrhaft Seiende" erkannt hat, so schreibt er weiter: „Eben diese objektiven Begriffe aber sind es, welche auch den Mittelpunkt der Aristotelischen Spekulation bilden; nur der Begriff ist nach Aristoteles das Wesen, die Wirklichkeit und die Seele der Dinge, nur der absolute Begriff, der reine sich selbst denkende Gedanke, das absolut Wirkliche, nur das Denken auch für den Menschen die höchste Wirklichkeit und darum auch die höchste Seligkeit seines Daseins. Der einzige wesentliche Unterschied ist, dass der Begriff, den Platon von der Erscheinung abgetrennt und als für sich seiende Idee angeschaut hatte, nach Aristoteles nur in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen sein Dasein hat; auch diese Bestimmung ist indessen nicht so gemeint, als ob der Gedanke zu seiner Verwirklichung der Erscheinung und der Materie bedürfte, sondern er hat seine Wirklichkeit an sich selbst, und nur darum will ihn Aristoteles nicht aus der Erscheinungswelt hinaussetzen, weil er so gleichfalls zu etwas Einzelnem, zu einer wenn auch ewigen und jenseitigen Erscheinung gemacht würde." „Der Mittelpunkt der Platonischen Philosophie, der Satz, dass der objektive Gedanke das absolut Wirkliche, und alles Andere nur in dem Maasse wirklich sei, in dem es am Gedanken theilnimmt, bleibt auch hier stehen; aber während Platon die Wirklichkeit der wesenhaften Gedanken nur dadurch retten zu können geglaubt hatte, dass er sie als fürsichseiende Allgemeinheiten aus der Erscheinung hinaus in eine besondere Ideenwelt verlegte, so erkennt sein Nachfolger, dass die Idee, als das Wesen der Erscheinung, dieser immanent sein müsse, und will den Begriff aus diesem Grunde nicht als abstrakte, sondern als konkrete, im Einzelnen der Erscheinung sich verwirklichende

Allgemeinheit gefasst wissen" [1]). Hieraus fliesst die ganze unterscheidende Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Philosophie, namentlich ihre veränderte Auffassung des Platonischen Gegensatzes, nämlich der Materie als der Möglichkeit oder, nach Hegelscher Ausdrucksweise, als des Ansichseins des Begriffs, und des Begriffs selbst zugleich als der Form und der bewegenden oder wirkenden Ursache und des Endzweckes [2]); wobei in die Augen springt, dass Aristoteles in der That nur die Platonische Kunstanschauung und damit auch die Hellenische Kunstreligion endlich auch zur wirklichen Naturphilosophie gestaltet. Hieraus fliesst auch die ganze unterscheidende Methode der Aristotelischen Betrachtung. „Während es Platon, sagt Zeller, in letzter Beziehung um die Anschauung der Idee als solcher zu thun war, die er ebenso auf pädeutischem, als auf systematischem Wege zu erzeugen gesucht hatte, so ist hier die Hauptsache die Darstellung der Idee im konkreten Dasein. Das pädeutische Element tritt daher jetzt gänzlich zurück, und an seine Stelle tritt das rein theoretische Interesse, dem Gedanken in alle Verzweigungen seiner objektiven Erscheinung zu folgen." „Die Erfahrung, für Platon nur der unselbständige Anknüpfungspunkt der Idee, wird hier zu ihrer unentbehrlichen Ergänzung, und darum auch möglichste Vollständigkeit derselben nothwendig — der formal logische und empiristische Charakter, durch den sich das Aristotelische Philosophiren auf den ersten Blick vom Platonischen unterscheidet. Die Verflechtung des Gedankens mit den mythischen Gebilden der Phantasie, die dramatische Lebendigkeit des Dialogs muss der Trockenheit einer streng logischen Untersuchung und empirischen Sammlung, zugleich aber auch die Unbestimmtheit und Dunkelheit, welche jener halb poetischen Darstellung noch anklebt, der besonnenen Reife und Klarheit des gebildeten Verstandes

---

[1]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 9 f. u. 363. f. Vgl. eb. Th. I, S. 39. Aristot. Metaph. *M*, 9. p. 287.: *τοῦτο δὲ (τὸ καθόλου παρὰ τὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαϛα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι), ὥϛπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμοὺς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαϛον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔϛιν ἐπιϛήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυϛχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐϛίν.* Id. Anal. post. I, 11.: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔϛαι, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* Metaph. *M*, 5. p. 269.: *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι (τὰ εἴδη) καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰ ἄλλα, κενολογεῖν ἐϛι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐϛι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον.*

[2]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 409. ff.

Platz machen. Wie aber diese Eigenthümlichkeit selbst nicht in einer Verflachung, sondern in einer tieferen Fassung des spekulativen Prinzips ihren Grund hat, so wird sie auch wieder für das spekulative Interesse benutzt"[1]). Doch die genauere Entwickelung der Aristotelischen Philosophie, sowohl in ihrer grundwesentlichen Einheit mit der Platonischen, als in ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit, mag bei Zeller selbst nachgesehen werden; hier kann die kurze Darlegung nur des entscheidenden Hauptpunktes genügen.

7. Die Hellenische Philosophie in der Römischen Zeit; die Stoiker, die Epikureer und die Skeptiker.

Die Platonische und Aristotelische Philosophie war, wie uns bereits Braniss im Einklange mit Zeller und allen gründlicheren Kennern des Hellenischen Alterthums bezeugt hat, „die Vollendung der philosophischen Arbeit des Griechischen Geistes." In der That ist seitdem keine neue Grundansicht von dem Wesen der Dinge, geschweige denn eine tiefere, von irgend einem Hellenischen Philosophen hervorgebracht worden, sondern all die späteren Philosophen haben entweder, wie die Akademiker und Peripatetiker, nur die Platonische und Aristotelische Lehre mehr oder weniger treu fortgepflanzt, oder sie haben, wie die Stoiker, die Epikureer und selbst die Skeptiker, sogar Vor-Sokratische und damit Morgenländische Weltansichten nur in der Vereinbarung mit dem Hellenischen philosophischen Bewusstsein der späteren Zeit wiederhergestellt, oder sie haben, wie die Neu-Platoniker, welche dadurch freilich auch wieder aus dem Gebiete der reinen Philosophie heraustraten, die Platonische Lehre unmittelbar mit Orientalischer religiöser Anschauung verschmolzen. Nur allein ein neues eigenthümliches Selbstbewusstsein, welches wir hernach genauer betrachten werden, unterscheidet die späteren Philosophen von den früheren; aber eine neue Lehre von dem Wesen der Dinge hat keiner unter ihnen zu entwickeln vermocht; daher brauchen wir denn auch hier in den Gehalt der gesammten späteren Philosophie nicht weiter einzugehen. Die Stoische und die Epikurische Weltansicht jedoch, auch die Skeptische, wenn sie so genannt werden darf, bieten uns in unserer Untersuchung ein besonderes Interesse dar, nicht für sich, sondern insofern sie dazu dienen, die dargelegte Einheit der Vor-Sokratischen Philosophie mit dem alten Morgenlande noch nach-

---

[1]) Zeller a. a. O. Th. II, S. 363. f.

träglich zu bekräftigen und vollends ausser Zweifel zu stellen. Nämlich erstens die Stoiker haben in ihrer Weltansicht, wie sowohl bei den Alten, als bei den neueren Geschichtschreibern der Philosophie bekannt [1]), nur die Herakleitische Lehre in wenig veränderter Gestalt wiederhergestellt; von dieser aber ist gezeigt worden, dass sie dieselbe war mit der Zoroastrischen; also muss sich, wenn jene Uebereinstimmung begründet, auch wieder die Stoische Weltansicht nothwendig mit der Zoroastrischen im Einklange erweisen. Zweitens von den Epikureern ist es eben so klar und anerkannt [2]), dass sie in ihrer Grundansicht von dem Wesen der Dinge nur die Lehre des Leukippos und Demokritos erneuet haben; diese aber hat sich oben als einen Sprössling des Eleatischen und zugleich des Indischen Stammes bekundet; daher muss auch wieder die Epikurische Weltansicht sich ihrer Grundlage nach in Uebereinstimmung mit dem entsprechenden Indischen Sprösslinge zeigen. Endlich gehen auch die Skeptiker mit ihrer Wurzel bis in die Eleatische Philosophie zurück; demgemäss muss auch die Skepsis sich schon in Indien nachweisen lassen. Was nun die Skepsis betrifft, deren Eleatische Herkunft bereits in der Abhandlung: Die Eleaten und die Indier, ins Genauere gezeigt worden ist [3]), so kann hier die einfache Thatsache genügen, welche von dem älteren Windischmann aus den Urkunden bezeugt wird, dass wirklich auch schon in Indien die verneinenden sophistischen und dialektischen Sprösslinge „Angriffe auf die Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung sowohl als der geistigen Erkenntniss" und „scharfsinnige Einwürfe gegen die Zulässigkeit irgend eines Beweises" entwickeln [4]). Auch die Ueber-

---

[1]) Cic. de nat. deor. III, 14: Omnia vestri (sc. Stoici), Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes: quem ipsum non omnes interpretantur uno modo. Zeller a. a. O. Th. II, S. 7: „Der Stoische Hylozoismus so gut wie der Epikureische Atomismus sind ein Zurücksinken auf den Standpunkt der Vor-Sokratischen Naturphilosophie."

[2]) Diog. L. X, 4: *τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ τῶν ἀτόμων καὶ Ἀριστίππου περὶ τῆς ἡδονῆς ὡς ἴδια λέγειν* (*Ἐπίκουρον*). Cic. de nat. deor. I, 26: quid est in physicis Epicuri non a Democrito? nam etsi quaedam commutavit, ut, quod paulo ante de inclinatione atomorum dixi, tamen pleraque dicit eadem, atomos, inane, imagines, etc. Vgl. id. de fin. I, 6. Plutarch. adv. Colot. 3. u. A.

[3]) Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 339 f. Auch Zeller bemerkt a. a. O. Th. I, S. 42: „es lässt sich allerdings nicht verkennen," dass bereits „in der Eristik die Skepsis" vorgebildet ist.

[4]) K. Windischmann Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte Th. I, Abth. IV, S. 1898 u. 1909. Ebenso bekanntlich die Griechischen und Römischen Skeptiker: *ἀνῄρουν δ' οὗτοι καὶ πᾶσαν ἀπόδειξιν καὶ κριτήριον*, Diog. L. IX, 90.

einstimmung der Epikurischen Weltansicht ihrer Grundlage nach mit der Atomenlehre, welche wir im ersten Theile unserer Untersuchung bei den Indiern vorgefunden haben, ist im Wesentlichsten schon durch die Angabe erschöpft, dass die Epikureer, nach dem Vorgange des Leukippos und Demokritos, eben auch, wie die Indischen Atomiker, die Substanz aller Dinge auf einfache Atome zurückführten, durch deren Vereinigung und Trennung Jegliches, was da ist, entstehe und vergehe, indem sie zugleich sowenig, wie jene, einen göttlichen Urheber und Lenker der Welt kannten[1]). Etwa dies kann noch hinzugefügt werden, dass auch die von Demokritos aufgenommene Behauptung der Epikureer, dass wir die Gegenstände nicht unmittelbar, sondern nur mittels Bilder, welche von ihnen ausströmen, wahrnehmen, schon bei den Indischen Atomikern vorkommt[2]). Aber die Uebereinstimmung der Stoischen Weltansicht mit der Zoroastrischen verdient hier noch ausführlicher entwickelt zu werden.

Wenn wir den Einklang der Stoiker mit Zoroaster, versteht sich, nur in ihrer die Theologie mitumfassenden Physik, in welcher allein sie sich an

---

[1]) Plutarch. de plac. phil. I, 3, 25: *Ἐπίκουρος Νεοκλέους Ἀθηναῖος κατὰ Δημόκριτον φιλοσοφήσας ἔφη τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων σώματα λόγῳ θεωρητὰ, ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγέννητα, ἀΐδια, ἄφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα οὔτε διαπλασμὸν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν οὔτε ἀλλοιωθῆναι, εἶναι δὲ αὐτὰ λόγῳ θεωρητά.* Epicur. ap. Diog. L. X, 40: *τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐςι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται, ταῦτα δέ ἐςιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα.* Cic. de fin. I, 6: effici complexiones et copulationes et adhaesitationes atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi quaeque in eo essent. Nemes. de nat. hom. 44: *οὔτε τῶν καθ' ὅλου οὔτε τῶν καθ' ἕκαςα πρόνοιαν εἶναι.* Lucret. de rer. nat. I, 1020 sq.:

> Nam certe neque consilio primordia rerum
> Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt, etc.

Vgl. die Grundansicht der Indischen Atomiker hier oben S. 47, Anm. 3.

[2]) Gell. N. A. V, 16: Epicurus affluere (al. effluere) semper ex omnibus corporibus simulacra quaedam corporum ipsorum, eaque sese in oculos inferre atque ita fieri sensum videndi putat. Cic. de fin. I, 6: quae mutat (Epicurus), ea corrumpit; quae sequitur, sunt tota Democriti: atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus. Vgl. id. de divin. II, 67. Macrob. Saturn. VII, 14. Diog. L. X, 49. u. A. Dazu Colebrooke On the philosophy of the Hindus l. c. T. I, p. 559: Some of them (of the Bauddhas) recognise the immediate perception of exterior objects. Others contend for a mediate apprehension of them, through images, or resembling forms, presented to the intellect: objects, they insist, are inferred, but not actually perceived. Id. p. 560: Images or representations of exterior objects are produced; and by perception of such images or representations, objects are apprehended. Such is the doctrine of the Sautranticas upon this point.

Herakleitos anschlossen, in seiner wahren Beschaffenheit erkennen wollen, so dürfen wir von vorne herein auch die Verschiedenheit des ganzen Standpunktes nicht übersehen, auf welchem sie dem Herakleitos gegenüber sich befanden und sich natürlich auch zu Zoroaster in dem gleichen Verhältnisse, wie zu jenem, darstellen müssen. Wenn nämlich die Stoiker die Herakleitische Weltanschauung zwar vollständig in ihrem System aufnahmen, so hatten sie dabei doch nicht eigentlich dasselbe Interesse, wie der Ephesier, die Erklärung der Ursprunges der Dinge und des gesammten kosmischen Lebens, sondern ihnen stand ohne Zweifel die Ethik, und zwar eine andere, Nach-Sokratische, im Vordergrunde, und jene Weltansicht diente ihnen nur zur Begründung für diese. Ganz Dasselbe gilt bei der genaueren Betrachtung auch von den Epikureern im Verhältniss zu ihren Vorgängern Leukippos und Demokritos. Demgemäss ist das Herakleitische Weltgemälde von den Stoikern natürlich auch in anderem Farbenton und mit anderer Beleuchtung wieder hergestellt worden, nicht mehr mit jenem grellen Gegensatze des Lichtes und der Finsterniss, in jener lebensvollen gleichsam dramatischen Frische, worin es so vollkommen mit dem Zoroastrischen zusammenstimmt, sondern durchaus matter; doch sind die Gegenstände auf dem Gemälde im Ganzen dieselben, und das ist hier für uns von Wichtigkeit, weil das Stoische Gemälde uns vollständiger, als das Herakleitische, von den Alten überliefert worden ist, und desshalb von uns dazu benutzt werden kann, die Lücken des Herakleitischen, wenigstens mit der höchsten Wahrscheinlichkeit, zu ergänzen, und so auch dessen Uebereinstimmung mit dem Zoroastrischen in noch grösserer Vollständigkeit darzuthun. Gegenwärtig jedoch wollen wir auf Herakleitos nicht wieder zurückgehen, sondern, seine ausführlichere Betrachtung einer besonderen Abhandlung vorbehaltend, uns darauf beschränken, nur die Uebereinstimmung der Stoiker mit Zoroaster in den entscheidendsten Grundzügen ihrer Weltansicht vor Augen zu legen. Die Stoiker erkannten erstens genau dasselbe Eine Urwesen aller Dinge oder dieselbe Eine Urgottheit, wie die Zoroastrischen Völker, dieselbe reinste ätherische oder feurige Lebens- und Vernunftkraft, kurz, denselben Ormusd oder Zeus, welcher in seiner ganzen Lauterkeit oben in dem Umkreise des Himmels oder der Welt ausgebreitet sei, während er zugleich allen erschaffenen Wesen als die belebende göttliche Kraft inwohne[1]). Dabei benannten sie dieses Urwesen, den allschaffenden,

---

[1]) Plutarch. adv. Stoic. 48: *οὗτοι τὸν θεὸν ἀρχὴν ὄντα σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες.* de plac. phil. I, 7, 14: *θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου.* Cic. Acad. IV, 41: Zenoni et reliquis fere

allbelebenden und allwaltenden Zeus, auch mit denselben Namen, wie jene, bald als den Alles hervorbringenden und lenkenden Logos, in welchem Jeder, auch wenn Lactanz ihn nicht ausdrücklich durch „das Wort" übersetzte, den Zoroastrischen Honover wiederkennen würde[1]), bald als das Eine Alles beherrschende göttliche Gesetz[2]), bald auch wieder als

Stoicis aether videtur summus deus mente praeditus, qua omnia regantur. de nat. deor. I, 14: (Cleanthes) ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum judicat. Diog. L. VII, 139: *Χρύσιππος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ θεῶν τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. ... ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν, αἰσθητικῶς ὥςπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζώων ἁπάντων καὶ φυτῶν, διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.* Ib. VII, 149: *Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα* (oder *διϊόντα πάντα*? vgl. Plat. Cratyl. p. 396, A), *Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐςιν.* Ganz ebenso die Zoroastrische Ansicht b. Herodot. I, 131. Strab. XV, p. 732. Dio Chrysost. Orat. XXXVI, p. 94 sq. ed. Reisk., hier oben S. 27, Anm. .2

[1]) Lactant. Inst. div. IV, 9: hunc Sermonem divinum ne philosophi quidem ignorarunt, siquidem Zenon rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat, ea scilicet consuetudine, qua solent Jovem pro deo accipere. Diog. L. VII, 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* Plutarch. de Stoic. repugn. 34: *ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐςιν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε.* Vgl. Cic. de nat. deor. I, 14. sq. Lactant. I, 5. u. A. Von dem Zoroastrischen Honover bemerkt schon Görres in s. Mythengesch. B. I, S. 242 ausdrücklich: „Honover, das Wort, wie es scheint, der *λόγος*, aus dem alle Dinge hervorgegangen." Und Kleuker, Lehrbegriff d. alten Perser, im Zend-Avesta Th. I, S. 36: „Vor allen Wesen nehmen die Parsen ein Wort an; durch dieses Wort sollen alle Wesen geworden sein, was sie sind. Wenn man es zuerst überhaupt erklären will, so ist es Eins mit der Lebenskraft oder dem göttlichen Wesen, sofern es ganz Lebenskraft, ganz Licht und Lebensgeist ist, der, sobald er haucht, belebt." S. 37: „Dieses Wort heisst auch das erste Gesetz, höchste Weisheit, Ormusd's ursprünglichstes Element." Vgl. Zend-Avesta im Jzeschné ha XIX, p. 138 u. s.

[2]) Lactant. l. c. I, 5: item Zeno divinam naturalemque legem (deum nuncupat). Cic. de nat. deor. I, 15: idemque (Chrysippus) etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse. ib. I, 14: quam legem quomodo efficiant animantem, intelligere non possumus. Vgl. Plutarch. de plac. phil. I, 28. Diog. L. VII, 88. Cleanth. h. in Jovem v. 24 u. 37. Auch der Zoroastrischen Anschauung ist der Honover, welcher die eigentliche Lebens- und Vernunftkraft Ormusd's, völlig Eines mit dem allwaltenden göttlichen Gesetz, wie soeben von Kleuker bemerkt worden. Derselbe sagt a. a. O. S. 36: „Zoroaster's Gesetz ist der Körper des Urwortes, das vor allen Wesen war. Das Gesetz als Schrift hat nur darum so hohen Werth und Verehrung bei den Parsen, weil sie glauben, dass das göttliche Urwort, die

das allwaltende Verhängniss[1]), ja auch gerade so, wie die Zoroastrischen heiligen Schriften, als den Samen der Welt und den Lichtsamen aller erschaffenen lebendigen Wesen[2]). Zweitens erklärten sie auch die

---

göttliche Geistessprache, die allezeit schaffend ist, darin wahrhaftig aufbehalten sei." Ebenso Düperron in s. Exposition du systême theolog. des Perses chap. 4, b. Kleuker Anhang zum Zend-Avesta B. I, Th. I, S. 233: „Der Honover, in den Büchern der Parsen noch bekannter unter dem Namen des Wortes Ormusd's, hat sich zwiefach geoffenbart, erstens durch die Schöpfung der Welt, zweitens durch das Gesetz, welches gleichsam sein Körper ist."

[1]) Lactant., Cic., Diog. L. ll. cc. u. A. Ebenso Zoroaster, wie schon Stuhr bemerkt, Die Religionssysteme d. heidn. Völker des Orients B. I, S. 357: „Das erste Urwesen," aus dem der Gegensatz von Ormusd und Ahriman bei der Weltschöpfung hervorgegangen, „wird auch Schicksal genannt." Nämlich aus der Schrift des Theodoros von Mopsuhestia *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς* erfahren wir b. Phot. Bibl. No. 81: *ἐν μὲν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐκτίθεται τὸ μιαρὸν τῶν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαϛράδης* (so heisst hier Zoroaster) *εἰϛηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζαρουὰμ* (Zerwana), *ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰϛάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων ἵνα τέκῃ τὸν Ὁρμίσδαν* (Ormusd), *ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν* (Ahriman), *καὶ περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας*. In dieser Stelle bedeutet die *τύχη*, wie Stuhr richtig erkennt, Dasselbe mit der Stoischen *εἱμαρμένη*, die auch wieder Eines mit der *πρόνοια* und dem *λόγος* und mit Zeus selber. Zugleich wird in diesem und allen späteren Berichten, namentlich denen Scheristani's b. Hyde Hist. relig. vet. Persar. p. 294 sq., Ormusd oder der Stoische Zeus von dem noch gegensatzlosen Urwesen unterschieden, und das geschah auch von dem Stoiker Chrysippos nach Plutarch. adv. Stoic. 36: *ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* Das Wort Zerwana, mit welchem in der oben angeführten Stelle das noch gegensatzlose Urwesen bezeichnet wird, bedeutet bekanntlich „die Zeit," und so heisst dasselbe auch ausdrücklich in folgender Ueberlieferung b. Damasc. de primis princip. 125, p. 384 ed. Kopp: *μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει Εὔδημος, οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον* (richtiger den *νοῦς ὑλικός*, das Ur-Eine), *ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος κτλ.* Diese Auffassung des Urwesens findet sich nicht bei den Stoikern, wohl aber bei Herakleitos, nach Sext. Empir. adv. Math. X, 215: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνεσίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος,* und ib. X, 230: *τὸ ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτόν ἐϛι χρόνος.* Dass andere Zoroastrische Theologen das Urwesen auch als *τόπος* bestimmt haben sollen, ist gewiss ein Missverständniss; sie meinten wol nur den Aetherraum, *τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες*, Herodot. I, 131.

[2]) Aristocl. ap. Euseb. l. c. XV, 14: *τὸ μὲν πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεί τι σπέρμα, τῶν ἁπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γινομένων καὶ τῶν ἐσομένων.* Plutarch. de plac. phil. I, 7, 14: *ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους.* Vgl. adv. Stoic. 35. Diog. L. VII, 136. u. A. Kleuker a. a. O. S. 44: Das Urfeuer „ist der Same, woraus Ormusd alle Wesen gezeugt hat, und

Weltschöpfung auf gleiche Weise, wie die Zoroastrischen Theologen, als Umwandelung des Urwesens aus seinem Urseyn in Andersseyn, in die Luft, das Wasser, die Erde und in die übrigen Dinge, ohne dass aber auch ihnen das Urwesen in seinen Umwandelungsformen, den Dingen, völlig unterging, sondern sie liessen es zugleich sich in ihnen erhalten als die belebende Kraft[1]). Nur dachten sie die Umwandelung des Urwesens nicht mehr mit der Entschiedenheit, wie Zoroaster, als Entzweiung desselben in den Widerstreit mit sich selbst, und demgemäss auch die Beschaffenheit der Welt und aller endlichen Wesen nicht mehr ebenso als eine sich widerstreitende; nichts destoweniger liessen aber auch sie zugleich mit der Welt den Gegensatz des Guten und des Schlechten oder Bösen hervorgehen, indem sie den Ursprung des letzteren gerade so, wie die Zoroastrischen Theologen, darstellten[2]), und betrachteten in gleicher Weise die ganze Welt als eine Vereinigung des Guten und des Schlechten oder

---

was Ormusd aus seinem Feuer zeugt, ist sein Sohn, daher Amschaspands, Izeds, Sterne, Menschen, Thiere, Pflanzen, alle Söhne Gottes heissen, weil alle diese Kreaturen Etwas vom Samen der Allschaffung und Allbelebung in sich haben und dadurch sind, was sie sind." Vgl. Zend-Avesta im Jzeschné ha XIX, p. 138 u. s.

[1]) Diog. L. VII, 142: *γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συςὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μῖξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῶα καὶ τὰ ἄλλα γένη.* Vgl. ib. VII, 136. Plutarch. de Stoic. repugn. 41. u. A. Dazu Plutarch. de plac. phil. I, 7, 14: *καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προςηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχωρήκει, παραλλάξεις.* Vgl. Diog. L. VII, 139. u. A. Völlig ebenso lehrten die Zoroastrischen Theologen nach Dio Chrysost. l. c., hier oben S. 27, Anm. 2. Vgl. Kleuker a. a. O. S. 44, hier in der vorhergehenden Anm.

[2]) Gell. N. A. VI, 1: Nihil est prorsus, inquit (Chrysippus), imperitius, nihil insipidius istis, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. nam quum bona malis contraria sint, utraque necessarium est opposita inter sese et quasi mutuo adversoque fulta nisu consistere. adeoque nullum contrarium esse potest sine contrario altero. etc. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios, numquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum; sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda, iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia; eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat, *κατὰ παρακολούθησιν.* Plutarch. de Stoic. repugn. 35: *(Χρύσιππος) γράφων τάδε· „ἡ δὲ κακία πρὸς τα λοιπὰ συμπτώματα ἴδιόν τινα ἔχει λόγον· γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὐτή πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καί, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήςως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν."* Vgl. adv. Stoic. 13. sq. Wörtlich ebenso lehrten die Zerduschtier nach Scherihstani ap. Hyde Hist. relig. vet. Persar. p. 299: Deus „produxit Lucem, et acquisitae sunt Tenebrae

Bösen[1]), welches daher auch mit der Auflösung der Welt in das Urwesen wieder verschwinde[2]), und alle Geschöpfe, insofern sie aus dem Urseyn und aus Andersseyn gemischt sind, als gedoppelten Wesens[3]). Drittens hatten sie auch völlig dieselbe Anschauung von der ganzen Gestalt der Welt und dem ganzen Prozess des kosmischen Lebens: dieselben vier Hauptmassen aller Dinge in derselben Lagerung, zu oberst in dem Umkreise des Himmels oder der Welt das Zeusfeuer oder die Urgottheit in vollkommenster Lauterkeit, unter ihm die Luft, darunter das Wasser und die Erde in dem Mittelpunkte des Alls[4]); dabei dieselbe beständige Um-

---

per consequentiam; nam ex necessitate exstitit contrarium, quippe cujus existentia fuit necessaria, scil. ut contingens in creatione, non autem ex prima intentione, secundum exemplum quod adduximus de persona et umbra;" denn vorher ist bemerkt: Tenebrae secutae sunt sicut umbra personam."

[1]) Gell. N. A. u. Plutarch. ll. cc. Dazu Cleanth. h. in Jovem v. 18 sq.:

ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίςασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοι φίλα ἐςίν.
τῇδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥςθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

Vgl. die Zoroastrische Ansicht hier oben S. 23 f. Auch in dieser sind die Gegensätze Ormusd und Ahriman, nach Braniss a. a. O. Th. I, S. 68, „beide auch die Affirmazionen für einander, und stellen so das einige, sich zwar selbst verdoppelnde und in sich entgegengesetzte, aber zugleich in diesem Gegensatze sich bejahende All-Leben dar."

[2]) Plutarch. adv. Stoic. 17: *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται.* Ebenso lehrte ausdrücklich Zoroaster von Ahriman, nach der Kopenhagener Pehlwi-Handschrift b. Müller Bayer. Gel. Anz. 1845, No. 66, S. 541: „am Ende wird er verschwinden," auch nach Theopomp. ap. Plutarch. de Is. et Osir. 47. u. A.

[3]) Plutarch. adv. Stoic. 44: *οὗτοι μόνοι εἶδον τὴν σύνθεσιν ταύτην καὶ διπλόην καὶ ἀμφιβολίαν, ὡς δύο ἡμῶν ἕκαςός ἐςιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ* — (hier eine Lücke, die dem Sinne nach sich von selbst ergänzt); daher: *ἕκαςον ἡμῶν δίδυμον εἶναι καὶ διφυῆ καὶ διττόν.* Auch von dem Ormusd-Diener bemerkt Braniss a. a. O. S. 70, dass er sich als Geschöpf beider, Ormusd's und Ahriman's, erkannte, und dass sein Ferwer und sein Dew „eigentlich er selbst, seine gedoppelte Substanz waren."

[4]) Diog. L. VII, 137: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων μεθ' ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποςάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν.* Genau ebenso war die Zoroastrische Anschauung nach Dio Chrysost. l. c. p. 94 sq. Dabei fand in der Ansicht der Stoiker natürlich auch dieselbe unaufhörliche räumliche Bewegung des Alls um die Erde statt, welche b. Dio Chrysost. l. c. beschrieben wird, nach Cleanth. h. in Jovem v. 7: *πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν.*

wandelung des Zeusfeuers in die Luft, das Wasser, die Erde und wieder zurück in das Urwesen[1]), auch dieselbe Umwandelung der Urgottheit in die Welt und Wiederauflösung der Welt in die Urgottheit in grossen Perioden[2]). Endlich hatten sie, indem sie den Hellenischen Tempel- und Bilderdienst in gleicher Weise, wie die Zoroastrischen Völker, verwarfen[3]), auch dieselben Götter, wie jene: erstens dieselbe Eine ungewordene und unvergängliche Urgottheit, das Zeusfeuer oder Zeus, und zweitens dieselbe Schaar der endlichen Götter, nämlich der vergötterten Bestandtheile und Kräfte der erschaffenen Welt, mit der sie daher hervorgegangen sind und mit der sie wieder in das Urwesen verschwinden[4]), vor allen die Sonne, die auch dem Kleanthes mit der Vorstellung der

---

[1]) Plutarch. de Stoic. repugn. 41: (*Χρύσιππος*) *ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως· „ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐςι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται, κἀκ τούτου, γῆς ὑφιςαμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται, λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ.“* Vgl. die Zoroastrische Lehre b. Dio Chrysost. l. c. p. 97 sq., wo zwar zunächst von der Umwandelung in den grossen Perioden die Rede ist, aber auch die beständige Umwandelung sich dabei von selbst versteht. Darauf weist auch die Behauptung einer beständigen göttlichen *ἀναθυμίασις* b. Diog. L. prooem. 7.

[2]) Diog. L. VII, 137: (*ὁ θεὸς*) *δὴ ἄφθαρτός ἐςι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.* Dazu Euseb. l. c. XV, 14. 18. u. 19. u. A. Ebenso lehrten die Zoroastrischen Theologen nach Dio Chrysost. l. c. p. 97 sq., dessen Ueberlieferung, wie Röth, Die Aegypt. u. die Zoroastr. Glaubenslehre (Gesch. uns. Abendländ. Philos. B. I) S. 436 u. Note 609 bemerkt, auch durch Theopomp. ap. Plutarch. de Is. et Osir. 47. bekräftigt wird, wonach „die Gottheit, nachdem die Welt wieder in sie zurückgegangen und verschwunden ist, allein und einsam übrig bleibt und sich gleichsam ausruht,“ und dann „die Welt wieder von Neuem aus sich hervorbringt; ganz wie sich dieselbe Vorstellung auch bei Heraklit und in anderen Altgriechischen philosophischen Systemen vorfindet.“

[3]) Orig. c. Cels. I, 5. p. 324: *Ζήνων ὁ Κιττιεὺς ἐν τῇ πολιτείᾳ φησίν· „ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει· ἱερὸν γὰρ οὐδὲν χρὴ νομίζειν οὐδὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμων τε ἔργον καὶ βαναύσων.“* Dazu Clem. Alex. Strom. V, 11. p. 691. ed. Pott. u. Plutarch. de Stoic. repugn. 6. Vgl. die ganz übereinstimmende Zoroastrische Ansicht b. Herodot. I, 131. Cic. de leg. II, 10. u. A., hier oben S. 31, Anm. 2

[4]) Plutarch. adv. Stoic. 31: *Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης, ἐμπεπληκότες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῷ λόγῳ θεῶν τὸν οὐρανὸν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλατταν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀΐδιον ἀπολελοίπασι, πλὴν μόνου τοῦ Διὸς, εἰς ὃν πάντας ἀναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.* Dazu de Stoic. repugn. 38. u. s. Ganz ebenso die Zoroastrischen Theologen nach Diog. L. prooem. 6: *ἀποφαίνεσθαί τε* (*φησὶ Κλείταρχος*) *περί τε οὐσίας θεῶν καὶ γενέσεως, οὓς καὶ πῦρ εἶναι καὶ γῆν καὶ ὕδωρ.* Ib. 9: *Ἑκαταῖος δὲ καὶ γεννητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτούς,* natürlich ausser der Urgottheit, wie sich nach dem, was hier oben S. 23 f. dargelegt worden ist, von selbst versteht.

höchsten Gottheit selber zusammenfloss, den Mond und die Sterne, die Luft, das Gewässer und die Erde, die Zeitläufe, namentlich Jahre und Monate, die Seelen der verstorbenen tugendhaften Menschen als mächtige Heroen oder Ferver-Geister, auch die Begriffe des Guten und des Schlechten als streitende lebendige Wesen[1]). Doch wir müssen der Reizung, die Vergleichung der Stoiker mit Zoroaster noch weiter in's Einzelne auszuführen, so schwer es uns wird, widerstehen[2]), da das Dargelegte zu dem gegenwärtigen Zwecke schon in vollem Maasse genügt, und uns noch übrig ist, auch den eigentlichen Kern der Stoischen und gesammten Nach-Aristotelischen Philosophie aufzusuchen.

Denn das Wesen der gesammten Nach-Aristotelischen Philosophie bestand keinesweges blos darin, dass sie nur die früheren Lehren von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge wiederherstellte oder fortpflanzte oder mit einander verschmolz, sondern sie hatte ohne Zweifel auch éin eigenes neues Prinzip, nur war es eben kein objektives, keine neue Grundansicht von dem Ursprunge und der Natur der Dinge, son-

---

[1]) S. über die Stoischen endlichen Götter Cic. de nat. deor. I, 14. u. 15. Acad. IV, 37. u. 41. Plutarch. de Stoic. repugn. 37. adv. Stoic. 31. 32. u. 45. de plac. phil. I, 8. Diog. L. VII, 139. u. 151. u. A. Und vgl. die Zoroastrische Götterwelt b. Herodot I, 131. Diog. L. prooem. 6. sq. u. A., in den Zoroastrischen heiligen Schriften und in den Darstellungen der Zoroastrischen Religionslehre von Duperron, Kleuker, Rhode, Röth, u. A. Im Einzelnen mag hier nur das Eine noch hervorgehoben werden, dass die Stoiker nach Cic. de nat. deor. I, 15. auch insbesondere als heilig verehrten ea quae natura fluerent atque manarent, und dass sie daher nach Plutarch. de Stoic. repugn. 22. sagten: *καλῶς μὲν ἀπαγορεύειν τὸν Ἡσίοδον εἰς ποταμοὺς καὶ κρήνας οὐρεῖν.* Dasselbe lesen wir von den Persern b. Herodot. I, 138.: *ἐς ποταμὸν δὲ οὔτε ἐνουρέουσι οὔτε ἐμπτύουσι, οὐ χεῖρας ἐναπονίζονται, οὐδὲ ἄλλον οὐδένα περιορῶσι, ἀλλὰ σέβονται ποταμοὺς μάλιστα.*

[2]) Nur folgende hervorstechende Züge mögen aus der weiteren Entwickelung beider Systeme noch hervorgehoben werden. Die Stoiker lehrten mit Herakleitos nach Plutarch. de plac. phil. V, 23.: *περὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἔννοια γίνεται καλοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν.* Und von der Erziehung der Persischen Prinzen heisst es b. Plat. Alcib. I, p. 121.: *δὶς ἑπτὰ δὲ γενόμενον ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὓς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν.* Zugleich sollen nach l. c. vier Pädagogen angestellt gewesen sein, *ὅ,τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιότατος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος,* welche die Erziehung und den Unterricht in den durch die angegebenen Namen bezeichneten vier Kardinaltugenden der Stoiker zum Ziele hatten. Vgl. Diog. L. VII, 92. Cic. de off. I, 5. u. A. Ferner meinten die Stoiker nach Plutarch. de Stoic. repugn. 22.: *ὅτι καὶ τὸ μητράσιν ἢ θυγάτρασιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι κτλ. ἀλόγως διαβέβληται.* Und Dasselbe lesen wir von den Zoroastrischen Theologen b. Diog. L. prooem. 7.: *καὶ ὅσιον νομίζειν μητρὶ ἢ θυγατρὶ μίγνυσθαι, ὡς ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ φησὶν ὁ Σωτίων.* Vgl. Menag. ad h. l.

dern ein rein subjektives, das darum freilich auch weniger mit Händen zu greifen ist; kurz, der eigentliche neue Kern der Nach-Aristotelischen Philosophie war eben das Selbstbewusstsein, welches sich in dem ersten Theile unserer Untersuchung dem Hellenenthum gegenüber als das unterscheidende Prinzip der Römischen Welt ergeben hat, in der sie auch gerade ihre Blüthe und Herrschaft entfaltete, das Selbstbewusstsein der Persönlichkeit, des eigenen fürsichseienden freien Ich mit absoluter Geltung. Dieses Selbstbewusstsein war allerdings schon in der früheren Philosophie vorbereitet, für die Stoiker insbesondere im Kynismus, für die Epikureer in der Schule des Aristippos, für die späteren Skeptiker in den älteren, die dem Eleatischen Stamme entsprossten [1]); aber wenn es bei jenen früheren Philosophen sich nur erst in verneinender Gestalt als abstraktes Ergebniss ihrer Weltanschauung herausstellte, indem ihnen bei der Herabsetzung der Welt und aller Güter in ihr zu leerem Schein und Tand und bei der Aufhebung aller Erkenntniss nur eben das eigene Ich übrig blieb, so ist es bei den späteren vielmehr der positive Grund, auf dem sie dastehen, und daher bei den Stoikern und den Epikureern auch umgekehrt, wie bei jenen, die Voraussetzung für ihre Weltanschauung, in welcher, als einer von aussen her aufgenommenen, sie nur die Bewahrheitung dieses Selbstbewusstseins und ihrer Sittlichkeit finden. Dass die Nach-Aristotelische Philosophie wirklich das angegebene Selbstbewusstsein zu ihrem gemeinsamen Prinzip oder Brennpunkte hat, auch das hat bereits wieder Zeller, nach dem Vorgange Hegel's, mit Klarheit erkannt, und in der rechten Methode wissenschaftlicher Geschichtsforschung dargethan, indem er einfach das wesentlich Unterscheidende der späteren Philosophie auf all ihren drei Gebieten, der Dialektik, der Physik und der Ethik, aufgesucht und es auf seine gemeinsame Quelle, auf das eben genannte Selbstbewusstsein, zurückgeführt [2]); daher bedarf es hier nur einer Wiedergabe des Zellerschen Erweises in seinen entscheidenden Hauptzügen. „In der Dialektik," schreibt Zeller, „ist die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Nach-Aristotelischen Philosophie die Frage nach dem Kriterium. Keiner der früheren Philosophen hatte diese Frage aufgeworfen, der Stoicismus und Epikureismus dagegen beginnen mit ihr, die Skepsis dreht sich von Anfang bis zu Ende um dieselbe." Der Grund dieser neuen Erscheinung springt in die Augen. Die früheren Philosophen haben darum nicht nach einem Merk-

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. Th. I, S. 42. f.
[2]) Zeller a. a. O. Th. I, S. 39. f. u. Th. II, S. 5. f.

male der Wahrheit gefragt, „weil ihnen die Wahrheit des Denkens unmittelbar feststeht, weil ihr Denken noch objektives, in den Gegenstand versenktes und von seiner Angemessenheit an den Gegenstand überzeugtes Denken ist; wenn die späteren darnach fragen, so kann dies nur daher kommen, dass ihr Denken diese unmittelbare Einheit mit dem Objekt aufgegeben, sich als subjektives in sich zurückgezogen hat, und nun erst eine besondere Norm der Wahrheit als Vermittelung zwischen sich und dem Objekt suchen muss.“ In der Physik tritt uns bei den späteren Philosophen die Erscheinung entgegen, die wir bereits ins Genauere kennen, dass sie keine „irgend entwickelte naturwissenschaftliche Lehre aus sich erzeugt, sondern insgesammt nur frühere Theorien wiederholt haben: sofern sie aber wenigstens allgemeine Ansichten über die Natur und die Materie aussprechen, können auch diese nur dazu dienen, die Entfremdung des Denkens gegen die objektive Welt zu beweisen.“ Endlich drittens offenbart sich der eigentliche Kern der späteren Philosophie, der Natur der Sache gemäss, am klarsten in der Ethik. „Die frühere Verschmelzung der Moral mit der Politik hat aufgehört, und an die Stelle des sittlichen Gemeinwesens, in dem der Einzelne für das Ganze lebt, tritt als ethisches Ideal der auf sich zurückgezogene Weise, der in seiner absoluten Freiheit von den Schicksalen der Welt und der Menschheit, in stolzer Selbstgenügsamkeit sich als Gott weiss.“ Hiernach führt Zeller den Unterschied der späteren Philosophie von der früheren, welche mit den Namen Sokrates, Platon und Aristoteles umfasst wird, darauf zurück, „dass es dem denkenden Subjekt“ in der früheren „um die Anschauung des an und für sich Wahren und Wirklichen“, und zwar des Gedankens oder der Idee, „als des absoluten Objekts,“ in der späteren dagegen „um sich selbst und die Unendlichkeit seines fürsichseienden Selbstbewusstseins zu thun ist.“ Und das ist genau der Unterschied, der sich oben zwischen der ganzen Hellenischen und ganzen Römischen Welt herausgestellt, am klarsten aber sich in den beiden ureigensten Schöpfungen des Hellenischen und Römischen Geistes, in der Hellenischen Kunstreligion und dem Römischen Rechtsstaate, geoffenbaret hat.

Betrachten wir die Hauptgestalten der Nach-Aristotelischen Philosophie noch jede einzeln ihrem Wesen und Endziele nach genauer, so dient dies nur, ihre dargelegte gemeinsame Seele vollends ausser Zweifel zu stellen. Die Stoiker, die Epikureer und die Skeptiker hatten Ein und dasselbe Endziel, die Glückseligkeit des freien Subjekts in sich; nur die Wege, auf denen sie zu ihm zu gelangen meinten, waren verschieden.

Die Stoiker fanden ebenso erhabenen als tiefen Sinnes die Glückseligkeit des Subjekts in sich, zugleich mit seiner vollständigen Freiheit, in dem tugendhaften Leben, welches sie auf der Grundlage der Herakleitischen und Zoroastrischen Weltanschauung, in der ihnen die menschliche Seele und Vernunft ein Ausfluss und Bestandtheil des allbelebenden und allwaltenden ätherischen Logos oder Zeus war, als die vollkommene Uebereinstimmung und Einheit des menschlichen Willens und Handelns mit dem göttlichen erkannten [1]). Die Epikureer dagegen, welche mit Leukippos und Demokritos alles Daseiende als ein blosses Gewirre der Atome ohne einen göttlichen Urheber und Lenker anschauten, erstrebten geradezu nur die Befreiung des Subjekts von Schmerz und Furcht zum ruhigen reinen Wohlbehagen in sich, und die ganze Entwickelung ihrer Philosophie hatte nur zum Zwecke, diese Befreiung und dieses Wohlbehagen in sich hervorzubringen [2]). Eben das war die ganze Summe des

---

[1]) Diog. L. VII, 88.: *τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐςὶ κατά γε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τῶν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅςπερ ἐςὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάςῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.* Ib. VII, 119.: *θείους τε εἶναι (τοὺς Στωικούς)· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν· τὸν δὲ φαῦλον ἄθεον.* Ib. VII, 121.: *μόνον τε ἐλεύθερον· τοὺς δὲ φαύλους δούλους.* Ib. VII, 122.: *οὐ μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφοὺς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὔσης ἀρχῆς ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς ςαίη, καθά φησι Χρύσιππος.* Vgl. Marc. Aur. Antonin. Comment. V, 19. u. s. b. Menag. ad Diog. L. VII, 88. Plutarch. de absurd. Stoic. opin. 1. sq. u. A. Beiläufig bemerkt wol Jeder, wie in dieser Stoischen Anschauung schon der Christliche Begriff der wahren Freiheit und Sittlichkeit, den wir hier oben S. 119. f. genauer betrachtet haben, nur in sinnlicher Weise vorgebildet ist. Auch im Ganzen ist die auffallendste Analogie der Stoischen und Zoroastrischen Weltansicht mit der Christlichen nicht zu verkennen, die denn auch durch die thatsächliche Verschmelzung beider in der Lehre der Gnostiker bekräftigt wird. Daraus mag hier nur das Eine hervorgehoben werden, dass gleich die Christliche Logoslehre selbst bei Joh. 1, 1. f. in der Stoischen oder Zoroastrischen Verbildlichung auftritt; wesshalb sie auch schon von Amelios b. Euseb. Praep. Evang. XI, 19. p. 540. mit der Herakleitischen Logoslehre, die eben dieselbige ist wie die Stoische und die Zoroastrische, zusammengestellt wird.

[2]) Epicur. ap. Diog. L. X, 128.: *„τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν."* Ib. X, 131. sq.: *ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυ-*

Philosophirens, mit welchem die Skeptiker alle Erkenntniss und objektive Wahrheit leugneten: das eigene reine Selbstbewusstsein oder reine Ich in ungetrübter Ruhe oder Ataraxie für sich[1]), als das Absolute; so dass die Skepsis uns das dargelegte Prinzip der gesammten Nach-Aristotelischen Philosophie und zugleich der Römischen Welt, wie bereits früher gezeigt worden, in seiner reinsten Verklärung und Vollendung darstellt.

* * *

Erst jetzt, nachdem wir die ganze Geschichte der Hellenischen Philosophie in allen Hauptstufen ihrer Entwickelung vom Anfange bis zum Ende urkundlich untersucht und kennen gelernt haben, sind wir im Stande, uns ein historisch begründetes Urtheil über die Bedeutung und Stellung zu bilden, welche die Philosophie in den Volksleben sowohl im Ganzen, als insbesondere der Religion gegenüber einnimmt, und damit auch das spekulative Geschwätz, welches in unseren Tagen über die Bedeutung der Philosophie und ihre Stellung zum religiösen Volksbewusstsein entwickelt worden ist, in seiner ganzen Leerheit und Lächerlichkeit einzusehen. Angesichts der ganzen Reihe der Thatsachen, welche hier aus den Urkunden an's Licht gestellt worden sind, wird wol kein Verständiger mehr zu behaupten wagen, was bisher den Meisten immer für ebenso tiefsinnig, als unbestreitbar gegolten hat, dass die gesammte Philosophie eines Volkes nur die wissenschaftliche Verklärung seines inneren Erkennens sei, und demnach auf den verschiedenen

---

τελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖςος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιςον ἀγαθὸν φρόνησις, κτλ. ὡς οὐκ ἔςιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως." Demnach war den Epikureern die Demokritische Physik und Theologie nur Mittel zu dem angegebenen Zwecke; Plutarch. Non posse suav. vivi sec. Epicur. 8.: αὐτὸς γοῦν Ἐπίκουρος εἰπὼν, ὡς, εἰ μηδὲν ἡμᾶς αἱ ὑπὲρ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν, ἔτι τὰ περὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, οὐκ ἂν ποτε προςεδεόμεθα φυσιολογίας. Ib. l. c.: τέλος ἦν τοῦ περὶ θεῶν λόγου τὸ μὴ φοβεῖσθαι θεὸν, ἀλλὰ παύσασθαι ταραττομένους. Vgl. Diog. L. X, 124. sq. 133. sq. u. s. Cic. de nat. deor. I, 20. de fin. I, 13. sq. u. A.

[1]) Diog. L. IX, 107.: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον. Euseb. l. c. XIV, 18.: τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνεσίδημος δὲ ἡδονήν. Vgl. Diog. L. IX, 108. Sext. Empir. Hypot. Pyrrhon. I, 12.

Stufen ihrer Entwickelung das stufenweis fortschreitende innere Bewusstsein des Volkes nur in der Klarheit des philosophischen Denkens ausspreche. Wer diese Ansicht noch ferner festhalten wollte, müsste zugleich behaupten, dass das innere Bewusstsein des Hellenischen Volkes binnen kurzer Frist, von Pythagoras bis auf Sokrates, nacheinander und durcheinander Schinesisch, Persisch, Indisch, Aegyptisch und Israelitisch gewesen sei. Eine solche Behauptung wird auch dem oberflächlichsten Kenner des Hellenischen Volkslebens lächerlich erscheinen. Das Hellenische Volksbewusstsein war ohne Zweifel durch die ganze angeführte Zeit, ja in dieser gerade mehr, als in der späteren, in seinem Innersten Hellenisch. Hätten die Hellenen nur Einen Tag die Erkenntniss des Herakleitos oder des Anaxagoras in sich aufgenommen, er hätte ausgereicht, dass sie ihre Heiligthümer zertrümmerten. Die Philosophie der Hellenen und ohne Zweifel auch die jedes anderen Volkes, das eine vollständige Geschichte der Philosophie entfaltet, hat vielmehr ihren besonderen, von dem eigentlichen Volksbewusstsein unabhängigen Entwickelungsgang, nämlich folgenden: Während die bestimmte religiöse Erkenntniss oder Anschauung der Wahrheit die Wurzel bildet, aus welcher die Gesammtheit des Volkes sein ganzes eigenthümliches religiöses und sittliches Leben, auch seine Staatsordnung, gestaltet: so unternimmt die Philosophie oder unternehmen die Einzelnen im Volke, welche, unbefriedigt von der religiösen Form der Erkenntniss, sich zum Begriffe der reinen freien Wissenschaft erheben, die Wahrheit in der Form des reinen freien Denkens oder der reinen Wissenschaft zum Bewusstsein zu bringen; dies vollführt aber die Philosophie in der Weise, dass sie auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung, bevor sie ihr Endziel erreicht, erst die früheren, auf dem religiösen Standpunkte des gesammten Volkes bereits überstiegenen Erkenntnissstufen des Menschengeistes, nur eben wissenschaftlich oder philosophisch, noch einmal durchdenkt, bis sie zuletzt sich in der wissenschaftlichen Verklärung des religiösen Volksbewusstseins vollendet. Erst bei ihrer Vollendung wird die Philosophie die wissenschaftliche Verklärung des inneren Erkennens des Volkes; aber auf den Vorstufen zu derselben erweist sie sich sowenig als eine Abspiegelung des Volksbewusstseins, dass sie sich vielmehr in fortwährendem grösserem oder geringerem Widerspruche mit der Volksreligion befindet, wie sehr sie auch durch willkürliche Deutung der Volksreligion ihn verdecke. Und es springt in die Augen, wesshalb sie auf den Vorstufen sich nothwendig in dem fortwährenden Widerspruche befindet; nicht desshalb, wie Viele meinen, weil sie sich über die Volks-

religion erhoben hat, sondern im Gegentheile desshalb, weil sie noch nicht auf die Höhe derselben gelangt ist. Nur ihre wissenschaftliche Form der Erkenntniss ist eine höhere, als die des religiösen Vorstellens und Glaubens, in welcher die Gesammtheit des Volkes die Offenbarung der Wahrheit besitzet; aber ihr wissenschaftlicher Begriff der Wahrheit ist ein beschränkterer und ärmerer, als der religiöse Begriff des Volkes. So war die Stellung des Pythagoras, des Herakleitos und aller übrigen Vor-Platonischen Philosophen zur Hellenischen Kunstreligion. Die Philosophen selber freilich wähnen sich bei diesem Widerspruche mit der Volksreligion jederzeit wegen ihrer höheren Form des Erkennens auch in ihrem Erkannten auf einer höheren Stufe oder, wie es genannt wird, im Fortschritt; sie sind aber in Wirklichkeit die Reaktionäre. Hätte das Hellenische Volk sich der Lehre des Pythagoras, des Xenophanes und Parmenides, oder des Herakleitos ergeben, es wäre auf die Schinesische, Indische, oder Medische und Persische Geistesstufe zurückgeführt worden.

So klar indessen zu Tage liegt, dass die Philosophie auf ihrem ganzen Entwickelungsgange nicht die wissenschaftliche Abspiegelung oder der wissenschaftliche Ausfluss des Volksbewusstseins ist, ausser in dem überaus weiten Sinne, insofern auch ihre Vorstufen als vorausgesetzte Erkenntnisse, oder als Elemente in dem höheren und reicheren Begriffe der Wahrheit des Volkes enthalten sind: ebenso klar und unbestreitbar ist es aber auch, dass sie auf ihren verschiedenen Stufen der Entwickelung einen grösseren oder geringeren Einfluss in das Volksbewusstsein ausübt. Denn Einfluss, das ist der rechte Ausdruck zur Bezeichnung des thatsächlichen Verhältnisses, indem die philosophische Lehre aus der Schule des Philosophen und seiner Jünger, welche gerade auf der philosophischen Höhe der Zeit stehen, unmittelbar und mittelbar in grösserem oder geringerem Maasse zunächst in das Bewusstsein der Gebildeteren und weiter auch in das der Ungebildeten des Volkes einfliesst. Dass dieser Einfluss der Philosophie, solange sie sich auf ihren Vorstufen bewegt und daher dem Volke an Stelle seiner Geschichte ihre neuen Auflagen alter „Geschichte machen" will, nur Gährung und Verwirrung hervorrufen kann, wofern er nicht als Ferment die prinzipmässige Entwickelung des Volkes beschleunigt, bedarf wol keines weiteren Beweises. Er wird aber um so gewaltiger sein, je verwandter ihre wissenschaftliche Vorstufe mit der religiösen und sittlichen Volksstufe ist, und je günstiger ihm zugleich die politischen Zustände sind, in denen sich das Volk auf seinem prinzipmässigen Entwickelungsgange zur Zeit befindet. So gelang es der Lehre des Pythagoras, indem sie ihre sittliche Verwirklichung

erstrebte, für einige Zeit in der That, inmitten der Hellenischen Geschichte ihre neue Auflage Schinesischer Geschichte durchzusetzen und in mehren Staaten Grossgriechenlands, deren prinzipmässige Entwickelung unterbrechend, ein Schinesisches Leben herzustellen. Dies gelang ihr theils durch die innere Verwandtschaft ihrer Grunderkenntniss und Sittlichkeit mit der des Hellenischen Volkes, welche schon aus ihrer Stellung im Platonischen System hervorleuchtet, theils durch die Gunst der oben [1]) erwähnten politischen Verhältnisse, unter denen sie zu Kroton hervortrat. Ihr Triumph konnte aber natürlich nur solange dauern, bis die Hellenen durch die Erfahrung der Täuschung inne wurden, in der sie sich über die Lehre befanden. Ebenso gelang es der Eleatischen Philosophie, bei ihrer sittlichen Verwirklichung durch die Sophisten und insbesondere durch die Kyniker, wegen deren naher Verwandtschaft mit dem Hellenischen und auch mit dem Römischen Prinzip, die oben [2]) gezeigt worden, weit und breit auf dem Hellenischen und noch auf dem Römischen Boden Indisches Leben aufzupflanzen.

B. Die Philosophie in der Christlichen Welt.

In der dargelegten Geschichte der Hellenischen Philosophie und ihres Verhältnisses zum religiösen und sittlichen Bewusstsein des Hellenischen Volkes haben wir das Vorbild und den Schlüssel zum Verständniss unserer eigenen Geschichte. Denn es ist augenfällig, dass in der Christlichen Welt die Philosophie sich im Ganzen auf gleiche Weise und in gleichem Verhältnisse zu der religiösen Erkenntniss, welche den geistigen Lebensgrund der Christenheit bildet, entwickelt, und dem gleichen Ziele entgegengeht. Die religiöse und gesammte Erkenntniss der Christenheit hat aber nicht, wie die Hellenische, blos das alte Morgenland, sondern auch noch ausserdem die Hellenische und Römische Geschichte zu ihrer Voraussetzung; darum muss die Christliche Philosophie, ehe sie ihr Endziel, die wissenschaftliche Verklärung der Christlichen Grunderkenntniss, erreichen kann, zuvor ausser den Morgenländischen Stufen des Bewusstseins auch die des klassischen Alterthums überwinden. Zwar das lässt sich freilich nicht behaupten, dass die Christliche Philosophie

---

[1]) S. oben S. 136.
[2]) S. oben S. 160. f.

auch alle Vorstufen der Christlichen Welt in der gleichen Vollständigkeit und Reinheit noch einmal durchdenke, in welcher die Hellenische Philosophie die Vorstufen des Hellenischen Volksgeistes durchdacht hat; aber im Ganzen und Grundwesentlichen zeigt sie sich demselben Gesetze der Entwickelung unterworfen. Um dies zu erkennen, genügt es, nur ihre beiden äussersten Stufen, die unterste, von der sie mit Spinoza ausgegangen ist, und die oberste, auf der sie gegenwärtig sich in der Hegelschen Schule befindet, genauer anzusehen.

Nachdem Cartesius mit der Eröffnung des voraussetzungslosen freien Denkens und mit der Behauptung der im Denken gegebenen absoluten Gewissheit und Wahrheit [1]) (denn hierin besteht ohne Widerrede die eigentliche Bedeutung des Cartesius in der Geschichte der Christlichen Welt) zunächst nur den gemeinsamen Boden der gesammten Christlichen Philosophie hergestellt hatte: so legte Spinoza den ersten wirklichen Grundstein derselben durch seine bereits von Cartesius angebahnte [2]) scharfe Auffassung und Entwickelung des Begriffs des absoluten Seyns oder, wie er selber es benennt, der Substanz. Denn dieser Begriff bildet den Quellpunkt und die Angel der gesammten Philosophie Spinoza's. Was ist es nun aber, das uns Spinoza in diesem Begriffe darlegt? Völlig dieselbe Erkenntniss, die wir in dem grossen Entwickelungsgange der Menschheit als den Mittelpunkt der gesammten Indischen Religion und Theologie kennen gelernt haben. Die Indische Erkenntniss ist aber, wie wir gesehen, schon einmal bei der philosophischen Wiedergeburt des alten Morgenlandes in Hellas von den Eleaten erneut worden; daher ist die Lehre Spinoza's natürlich auch dieselbe mit der Lehre der Eleaten. Dies hat denn auch schon Fr. Ast klar erkannt, da er von Spinoza sagt: „Seine Spekulation ist Eleatisch vollendet, der innere Geist aber offenbart eine Orientalische Verklärung“ [3]). Dass Ast hier den Orientalischen Geist der Philosophie Spinoza's als ein unterscheidendes Merkmal gegen den der Eleatischen Philosophie hervorhebt, daraus ersieht man, dass er nur die Einerleiheit der Eleatischen Philosophie auch mit der Lehre der Indischen Wedantinen nicht gekannt, unseren Spinoza aber ganz richtig erfasst hat. Hier muss nun die vollkommene Uebereinstimmung Spinoza's sowohl mit den Wedantinen als mit den Eleaten wenigstens in allen

---

[1]) Cartes. Princip. philos. P. I. No. 1. sq.
[2]) Cartes. l. c. No. 51.
[3]) Fr. Ast Grundriss d. Gesch. d. Philos. §. 266.

entscheidenden Lehren, wenn auch kurz, aber ganz überzeugend dargethan werden. Denn ist dies geschehen, und haben wir von der Geschichte unserer Philosophie zuerst den Grundstein recht untersucht und kennen gelernt, dann wird uns sofort auch über die Beschaffenheit des ganzen Gebäudes das rechte Licht aufgehen.

Spinoza hat seine Lehre, ungeachtet sie an sich eine ebenso einfache ist, wie die Indische und Eleatische, in einem so weitläufigen Walde von Definitionen, Explikationen, Axiomen, Propositionen, Demonstrationen, Korollarien, Scholien, u. s. w. entwickelt, dass der oberflächlichen Betrachtung desshalb die Behauptung, sie sei dieselbige, wie jene, fast wunderlich erscheinen muss; doch ist es dieselbige Pflanze, die auf dem verschiedenen geistigen Boden der alten Indier, der alten Hellenen und der Christlichen Welt nur ein verschiedenes Aussehn erhalten hat. Zu unserem grossen Gewinne hat bereits Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie die breite Darlegung Spinoza's sehr treffend auf ihre einfache Summe zurückgeführt, und den eigentlichen Kern derselben sehr klar ins Licht gestellt; daher brauchen wir hier Nichts zu thun, als nur die von ihm ausgezogene Hauptsumme der ganzen Philosophie Spinoza's herzuschreiben neben der Hauptsumme der Indischen und Eleatischen Lehre, um uns von ihrer vollkommenen Uebereinstimmung zu überzeugen. Bei diesem Verfahren wird zugleich in Niemandem der Verdacht aufkommen, als werde Spinoza hier blos aus vorgefasster Meinung durch willkürliche Deutung seiner Lehre zu einem Indier und Eleaten gemacht. „Der Fundamentalsatz der Spinozistischen Philosophie," schreibt Erdmann, „ist dieser: Es giebt nur Eine Substanz, oder: die Substanz aller Dinge ist nur Eine." „Spinoza nennt die Substanz immer Gott, nicht etwa aus Heuchelei oder Furcht vor dem Namen eines Atheisten, sondern weil ihm Gott nichts Anderes ist, als eben die Substanz. Die Vorstellungen, die man sonst von Gott hat als einem geistigen persönlichen Wesen, sind, um ihn zu verstehen, ganz bei Seite zu lassen, wie er denn ausdrücklich gegen sie polemisirt. Gott ist nur die Substanz und nichts Anderes; die Sätze, dass nur Ein Gott ist, und dass die Substanz aller Dinge nur Eine ist, sind ihm identische Sätze"[1]). Eben das ist der Fundamentalsatz der Wedantinen, wie oben gezeigt worden: die

---

[1]) Erdmann Gesch. d. neuern Philos. B. I, S. 57. Spinoza Eth. I. Prop. 14.: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Ib. Coroll. 1.: Hinc clarissime sequitur 1o. Deum esse unicum, hoc est, in rerum natura nonnisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse.

Substanz aller Dinge sei nur Eine, und diese sei die Gottheit [1]). Und eben das ist auch der Fundamentalsatz der Eleaten: Alles sei Eines, dieselbe Substanz oder dasselbe Seyn; und Xenophanes nennt dieses Eine allein Seiende auch, wie Spinoza und wie die Wedantinen, die Gottheit, während Parmenides es nur einfach als das Seiende bezeichnet [2]). Vielleicht meint aber Jemand, dass die Eine Substanz aller Dinge oder das Eine Seyn oder die Gottheit doch dem bestimmten Gedanken nach ein Anderes sei bei Spinoza, als bei den Wedantinen und den Eleaten. Dem Spinoza ist die Eine Substanz aller Dinge durchaus nicht irgend ein bestimmter Stoff, wie Aether u. dgl., sondern, wie Erdmann bemerkt, bei ihm „wird durch das, was von der Substanz ausgesagt wird, theils nur fremde Ursächlichkeit ausgeschlossen und gesagt, dass sie nicht hervorgebracht werden kann, theils werden alle Bestimmungen von ihr ausgeschlossen, d. h. sie wird nur durch negative Prädikate beschrieben, indem gesagt wird, dass sie nicht getheilt werden kann, dass sie kein Vielfaches ist, u. s. w.“ [3]). Ebenso das Eine Seyn der Wedantinen, wie Rhode ausdrücklich bemerkt, „kann nicht anders als durch Negazionen beschrieben werden“ [4]). Und ebenso bei Parmenides, wie auch schon Brandis ausdrücklich hervorhebt, „ergeben sich nur verneinende Bestimmungen für das Seyn“ [5]). Und auch die Verneinungen selbst sind ganz dieselbigen bei den Wedantinen und bei Parmenides, wie bei Spinoza, nämlich: dass es nicht hervorgebracht sei, nicht theilbar, kein Vielfaches, u. s. w. [6]) Bei Spinoza haben wir zwar eine ausführliche Lehre von Attributen; aber diese sind, wie Erdmann zeigt, blos „Bestimmungen, welche ein äusserer Verstand an die Substanz bringt, die an sich ganz bestimmungslos ist.“

---

[1]) S. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 220. f., hier oben S. 34. f. Die Upanischaden sagen genau, wie Spinoza: „Praeter id (dzat i. e. τὸ ὄν) ullum non est, et sciendum non est.“ Nach Colebrooke: The supreme being is One, sole-existent.

[2]) S. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 220. f, hier oben S. 149. f.

[3]) Erdmann a. a. O. S. 58.

[4]) Rhode Ueber relig. Bildung, Mythologie und Philosophie d. Hindus B. II. S. 339. Vgl. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 264., Anm. 412. und S. 275. f.

[5]) Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 381. Vgl. Die Eleaten u. die Indier a. a. O.

[6]) Spinoza hebt in d. Epist. XL. T. I. p. 592. sq. ed. Paul. hervor: quas proprietates Ens, necessariam includens existentiam, habere debeat: nimirum I^o. Id esse aeternum. II°. Id simplex, non vero ex partibus compositum esse. III°. Id non determinatum, sed solum infinitum posse concipi. IV°. Id indivisibile esse. V^o. Id nullam in se habere posse imperfectionem. Vgl. Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 275. f.

Zwei Attribute jedoch legt er der Substanz bei, welche den eigentlichen positiven Begriff derselben bilden, nämlich Denken und Ausdehnung; nur sind beide in der Substanz völlig Eines, und werden blos von dem menschlichen Verstande an ihr unterschieden [1]). Eben das ist der eigentliche positive Begriff des Einen Seyns oder der Gottheit der Wedantinen: dass es Denken und Seyn oder Ausdehnung, Beides in Einem ist [2]). Denn mit dem Ausdrucke „Ausdehnung“ meint Spinoza offenbar Nichts weiter, als das reine Seyn, sowie das reine Seyn oder die Gottheit auch von den Wedantinen als der reine Raum bezeichnet wird [3]). Und eben das ist auch der eigentliche positive Begriff des Einen Seyns des Parmenides [4]). Wenn nun aber Spinoza die Substanz, welche an sich reines Denken und Seyn oder Ausdehnung ohne jede Bestimmtheit ist, als das Eine allein Wirkliche erkennt, wie verhält es sich bei ihm mit den endlichen Dingen? Diesen, sagt Erdmann, kommt nach Spinoza ein Seyn zu, „sofern sie erkannt werden nur als wechselnde Ausdrücke oder Formen der Einen unveränderlichen Substanz,“ oder als Modi derselben. „Für sich sind die Modi,“ die mannichfaltigen Formen der Einen unveränderlichen Substanz oder die Dinge, „gar Nichts, sowie etwa bei den Wellen des Meeres das Reale, Substanzielle nur das Meerwasser, die Wellen aber stets schwindende, nie seiende Gestalten sind.“ Da nach ihm „jede Bestimmtheit ein Non-esse, die Endlichkeit aber nur Bestimmtheit ist, so ist das Endliche als solches gar nichts Wirkliches, sondern nur das ist wirklich, was unbegrenzt, nicht bestimmt ist, d. h. die unendliche Substanz.“ Es ist daher falsch, „dem Spinoza nachzusagen, er identifizire Gott und Welt. Er identifizirt sie sowenig, dass ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Aggregat von Einzelnen, gar nicht existirt und gar nicht existiren kann, weil die Existenz der einzelnen Dinge in der That gar

---

[1]) Erdmann a. a. O. S. 60 f. Spinoza Eth. II. Prop. 1: Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Prop. 2: Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Prop. 7. Schol: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque substantia est, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Epist. LXVI: Atque adeo concludo, mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi.

[2]) S. Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 296 f., hier oben S. 43 f.

[3]) Fr. Windischmann Sancara p. 120: Alibi Brahma etiam locus appellatur. Vgl. Die Eleaten und die Indier S. 300 f., Anm. 480.

[4]) S. Die Eleaten u. die Indier S. 295 f., hier oben S. 156. Schon Brandis bemerkt in s. Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 381 ausdrücklich, dass das Denken die einzige „wahrhaft positive Bestimmung“ des Seyns bei Parmenides ist.

keine Existenz ist." Und übereinstimmend mit Erdmann, erklärt sich auch Hegel dagegen, die Philosophie Spinoza's, wie gewöhnlich geschieht, als Pantheismus und Atheismus zu bezeichnen, indem er schreibt: „dass in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so dass dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist"[1]). Ebenso lehren die Wedantinen, dass die Dinge nur vorübergehende Formen der Einen Substanz oder der Gottheit seien, wesshalb sie die Gottheit auch „die allgestaltige" nennen; gleichwohl erkennen sie die Gottheit als unwandelbar, indem sie ausdrücklich sagen: „die Gottheit, die in vielen Formen erscheint, verharrt Eine unwandelbare Substanz." Ja sie vergleichen dieselbe auch wirklich mit dem Meerwasser, die Dinge dagegen mit dessen mannichfaltigen Formen, den Wellen, Blasen und dem Schaum. Daher haben natürlich auch ihnen die Dinge keine Wirklichkeit, sondern nur das Eine oder Gott: „Er ist das Seiende, sat; dagegen die Formen, die als reine Täuschung betrachtet werden, sind Nicht-Seiendes, asat." Und demnach ist auch diese Indische Lehre nicht sowohl Pantheismus, als Akosmismus, sowie die Upanischaden ihn in unzähligen Wiederholungen mit Klarheit aussprechen; „diese ganze Welt, die wir mit Augen sehen," sagen sie, „hat keine Wirklichkeit, sondern ist ein leerer Schein"[2]). Völlig ebenso lehrt Parmenides, indem er alle Bestimmtheit des Seyns und damit alles Daseiende oder die sichtbare Welt auch ausdrücklich als Nicht-Seyn, μὴ ὄν, Non-esse, asat, denkt, und behauptet nach Seneca: „von Allem, was wir sehen, sei durchaus Nichts." Und demgemäss wird auch seine Lehre bereits von Hegel mit Recht als Akosmismus bezeichnet. Hegel schreibt: seine Lehre „ist nicht Pantheismus; denn er sagt ausdrücklich, es ist nur das Seyn, und in das Nicht-Seyn fällt alle Schranke," d. i. alle Bestimmtheit oder besondere Weise des Seyns; „bei Parmenides ist so das gar nicht mehr vorhanden, was Dasein heisst," insofern Dasein bestimmtes Seyn ist[3]). Nach Spinoza, sagt Erdmann, „liegt die Noth-

---

[1]) Erdmann a. a. O. S. 64 f. Spinoza Eth. I. Prop. 18. Demonstr.: Praeter enim substantiam et modos nil datur. Epist. XXIX p. 527: Substantiae vero affectiones modos voco, quorum difinitio, quatenus non est ipsa substantiae difinitio, nullam existentiam involvere potest. Quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus. Vgl. Hegel Encyclop. d. philos. Wiss. §. 50. S. 59 d. Ausg. 1827.

[2]) S. Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 252. f., hier oben S. 34. f. W. Jones: The Deity, who appears in many forms, continues One immutable essence. Colebrooke: forms, being mere illusion, are nonentity (asat).

[3]) S. Die Eleaten u. die Indier a. a. O., hier oben S. 152. f. Seneca: Parmeni-

wendigkeit, die Substanz in Modis zu sehen, nicht in ihr, sondern in uns, d. h. in unserer Imagination, welche den Modis Dingheit, für sich bestehende Existenz leiht; denn mit der Vernunft, sub specie aeternitatis angesehen, sind sie non-entia." „Diese," die Imagination, „ist aber auch der einzige Grund alles Irrthums." „So, durch die Imagination betrachtet, sind die Modi Dinge. Sie haben also nur ein scheinbares, kein reales Seyn;" „sie erscheinen nur als Dinge, weil sie von der Imagination abstrakt, nicht richtig gefasst werden. Auf diesem Standpunkte der Imagination, welcher die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehen werden." Kurz, wie Heinr. Ritter die Ansicht einfach ausspricht: Spinoza meint, „dass in der intuitiven Erkenntniss der Einen und unveränderlichen Substanz Alles erschöpft sei, und betrachtet deswegen die Vielheit und das Werden der Dinge nur als eine verworrene Einbildung der menschlichen Seele"[1]). Ganz ebenso finden die Wedantinen den Grund, dass die Dinge uns als wirkliche erscheinen, in Maja, der menschlichen Einbildung oder Imagination; sie sagen ausdrücklich, wie wir oben von Rhode vernommen: „Wenn die Welt und der Mensch sich selbst als wirklich, als daseiend erscheint, so ist dies die Wirkung der Maja, ist leere Täuschung; denn ausser Gott ist Nichts da." In den Upanischaden steht geradezu: „Ein leerer Schein, Lüge und reinePhantasie (pura imaginatio) ist die Welt[2])." Und ganz ebenso war die Ansicht des Parmenides;

---

des ait, ex his, quae videntur, nil esse in universum. Vgl. Hegel Vorles. über die Philos. d. Relig. Th. II. S. 211, d. Ausg. 1832.

[1]) Erdmann a. a. O. S. 86 u. 66. Heinr. Ritter Ueber Lessings philos. und relig. Grundsätze, S. 19. Vgl. Spinoza Eth. II. Prop. 40 c. Schol. und Prop. 41. Epist. XXIX. p. 528 sq.: Si tamen quaeras, cur naturae impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam: ad id respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur; abstracte scilicet, sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus; vel ut substantia, quod nonnisi a solo intellectu fit. Itaque si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, quod difficillime fit, tum, ut satis antehac tibi demonstravi, infinita, indivisibilis et unica reperietur. Eth. I. Append. p. 75: Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare, et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia nón rationis, sed imaginationis voco.

[2]) S. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 265, Anm. 412 und S. 270, Anm. 422, hier oben S. 36 f.

denn dieser, wie wir oben gesehen, hatte sein philosophisches Werk in zwei Theile geschieden, und betrachtete in dem ersten die Dinge von dem Standpunkte der Vernunft sub specie aeternitatis, d. i. des absoluten Seyns[1]), und erkannte sie nach ihrer Bestimmtheit, vermöge deren sie als besondere und verschiedene Dinge erscheinen, gleich dem Spinoza und den Wedantinen als non-entia, und behauptete nur das Eine reine Seyn; in dem zweiten Theile dagegen betrachtete er sie von dem Standpunkte der δόξα, d. i. der leeren Meinung und Einbildung oder Imagination, auf welchem die mannichfaltigen sichtbaren Formen oder Modi des Einen Seyns als besondere Dinge gelten, und es daher eine Welt oder natura naturata giebt, und versuchte hier die Dinge auch als solche, nur eben im Lichte der leeren Meinung und Einbildung, zu erklären[2]). Diese Vorlagen genügen ohne Zweifel, um wenigstens das, worauf es bei der gegenwärtigen Untersuchung allein ankommt, in volles Licht zu stellen, dass Spinoza nicht etwa in Unwesentlichem und Nebensächlichem, sondern gerade in der eigentlichen Angel seiner ganzen Philosophie vollkommen übereinstimmt mit der Lehre, welche sich auch als die Angel der Indischen Theologie und der Eleatischen Philosophie erwiesen hat.

Also stand die Christliche Philosophie im Anfange ihrer Entwickelung eben da, wo die Hellenische Philosophie begonnen hat, auf dem Boden des alten Morgenlandes, indem sie ausging von dem Indischen und Eleatischen Begriffe des absoluten Seyns. Auf diesem Boden erblicken wir sie in ihrer Grunderkenntniss auch noch bei Leibnitz, welcher, wie einst im alten Morgenlande der All-Eins-Lehre der Wedantinen und bei der philosophischen Wiedergeburt des alten Morgenlandes in Hellas der All-Eins-Lehre der Eleaten die Lehre von den Atomen, den unendlich vielen Eins mit absolutem Anundfürsichsein, entgegentrat, so der All-Eins-Lehre oder der Einen Substanz Spinoza's die Lehre von den unend-

[1]) Denn Spinoza verstand unter aeternitas so wenig, wie Parmenides und die Wedantinen, eine endlose zeitliche Dauer, sondern das reine absolute Seyn selbst. Er sagt Eth. V. Prop. 30. Demonstr: Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam. Und Epist. XXIX. p. 528: Per durationem enim modorum tantummodo existentiam explicare possumus; substantiae vero per aeternitatem, hoc est, infinitam existendi sive, invita latinitate, essendi fruitionem. Vgl. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 279 f.

[2]) S. Die Eleaten u. die Indier a. a. O. S. 250 f., hier oben S. 151 f. In der Eleatischen Philosophie lag hier die Quelle der Sophistik mit dem allen Sophisten gemeinsamen Satze des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον*, Plat. Cratyl. p. 385 sq. S. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 332 f. Vgl. Spinoza Eth. I. Append. p. 73 sq. u. s.

lich vielen Monaden oder Eins als an und für sich seienden Substanzen entgegenstellte. Leibnitz ging erstens von demselben Grundgedanken aus, wie die Indischen und Hellenischen Atomiker, indem er lehrte nach Fr. Ast: „Aus dem Daseyn zusammengesetzter Substanzen folgt die Existenz einfacher, für sich bestehender; denn das Zusammengesetzte kann nichts Anderes sein, als eine Verbindung des Einfachen. Die einfachen Substanzen sind die letzten untheilbaren reellen Einheiten und Prinzipien alles Zusammengesetzten: Monaden; ohne Anfang und Untergang, denn nur das Zusammengesetzte entsteht und vergeht; ohne Veränderung, weil weder eine Substanz, noch ein Accidens in sie eindringen kann[1]).“ Es war zweitens auch dasselbe Hauptproblem, dessen Lösung Leibnitz unternahm, nämlich, nach der Ausdrucksweise der Alten, die unendliche sichtbare Vielheit und Veränderung des Seienden als eine wirkliche, nicht blos scheinbare und eingebildete, zu begreifen; denn er sagt ausdrücklich, durch seine Monaden werde die Lehre Spinoza's, nach welcher alles Andere ausser der Gottheit oder der Einen Substanz keine Wirklichkeit haben, sondern zu blossen Accidenzen und Modificationen derselben verschwinden würde, von Grund aus vernichtet[2]). Endlich spricht Leibnitz es auch selber geradezu aus, dass seine Monadenlehre im Grunde nichts Anderes sei, als die Atomenlehre des Alterthums, nur in neuer verklärter Gestalt, indem er wörtlich schreibt, wie folgt: „Diese Monaden sind die wahren Atome der Natur und mit Einem Worte die Elemente der Dinge[3]).“ Wir müssen uns nur nicht dadurch täuschen lassen, dass die Christlichen Philosophen, und unter ihnen besonders Leibnitz, auch schon auf den Vorstufen die alten Lehren mehr oder we-

---

[1]) Fr. Ast Grundriss d. Gesch. d. Philos. § 284. Leibnitz Princip. philos. § 1: Monas non est nisi substantia simplex, quae in composita ingreditur, et dicitur simplex, quia partibus caret; necesse autem est dari monades, h. e. substantias simplices, quia dantur composita; omne enim compositum non est nisi aggregatum simplicium. Vgl. Die Eleaten und die Indier a. a. O. S. 342 f.

[2]) Leibnitz à Bourguet, Lettre II, p. 720 ed. Erdmann: Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire c' est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans, ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades, au lieu que selon Spinosa il n' y a qu' une seule substance. Il aurait raison, s'il n' y avait point de monades, et alors tout hors de Dieu serait passager et s'evanouirait en simples accidens ou modifications, puisqu' il n'y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades.

[3]) Leibnitz Monadol. §. 3: Ces monades sont les véritables atomes de la nature et, en un mot, les élémens des choses. Vgl. Erdmann a. a. O. B. II. S. 37 f.

niger in Einklang mit dem Bewusstsein der Christlichen Welt zu setzen suchen und in diesem neuen Lichte darstellen. So haben auch die Hellenischen Philosophen die Lehren des alten Morgenlandes mehr oder weniger in Einklang mit dem Hellenischen Bewusstsein gebracht oder hellenisirt, indem z. B. die Pythagoräer die Hellenischen Volksgötter in ihren mystischen Zahlen und geometrischen Figuren zu begreifen wähnten, und selbst Herakleitos sein feuriges oder ätherisches Urwesen aller Dinge, den Einen Lebensgrund alles Daseienden, durch Ζεὺς und Ζηνὸς ὄνομα, auf ζέω und ζῆν hindeutend, bezeichnete. Diese Einklänge oder Anklänge sind hier völlig gleichgiltig; es kommt vielmehr darauf an, ob Einer der Christlichen Philosophen eine solche Grunderkenntniss wissenschaftlich entwickelt, welche sich als die wirkliche eigenthümliche Wurzel und Angel des gesammten eigenthümlichen religiösen und sittlichen Lebens der Christlichen Völker gerade so ausweiset, wie die Platonische Ideenlehre sich als die wirkliche eigenthümliche Wurzel und Angel der gesammten eigenthümlichen Kunstreligion und Sittlichkeit des Hellenischen Volkes erwiesen hat. Eine solche Grunderkenntniss ist weder die Spinozische, noch die Leibnitzische, noch irgend eine andere bis auf den heutigen Tag, sondern sowohl Spinoza, der Eleate der Christlichen Welt, als Leibnitz, der Christliche Demokritos und Πένταθλος in der Wissenschaft gleich dem Abderiten, stehen mit den Grundgedanken ihrer Philosophie, wie gezeigt worden, sogar noch auf Morgenländischen Stufen, in den Anfängen der Entwickelung des menschlichen Denkens. Mit Kant beginnt in der Christlichen Philosophie eine neue Epoche; aber auch diese ist im Grundwesentlichen nur erst dieselbe, welche in der Hellenischen Philosophie von Sokrates eröffnet worden ist. Durch Kant ist die Christliche Philosophie von ihren Morgenländischen Vorstufen nur erst auf die des klassischen Hellenischen Alterthums erhoben worden, auf der sie sich mit ihren Grundgedanken auch noch gegenwärtig in der Hegelschen Schule befindet. Denn was war es, wodurch Sokrates in der Hellenischen Philosophie die neue Epoche heraufführte? Dass er, während die frühere Philosophie vornehmlich auf die Erforschung des Ursprunges und der Substanz der Dinge gerichtet war, jetzt das Denken auf sich selbst richtete und lehrte nach Zeller: „dass die Selbsterkenntniss des denkenden Geistes, das Γνῶθι σεαυτόν, der Anfang aller wahren Erkenntniss sein müsse;“ dass er, auch das sind die eigenen Worte Zeller's, „während jene auch zum Begriffe des Wissens nur durch die Betrachtung des Seyns kam, umgekehrt alle Erkenntniss des Seyns von der richtig erkannten Idee des Wissens abhängig machte;“ dass er, indem er seine

Forschung, wie Aristoteles ausdrücklich bezeugt, auf das Prinzip des Wissens selbst hinwandte, erst das wahrhaft philosophische Wissen oder Denken eröffnete[1]). Eben das war es, wodurch Kant auch in der Christlichen Philosophie die neue Epoche begründete: dass er den von Zeller ausgesprochenen Gedanken des Sokrates erfasste, dass er darum die Kritik der Vernunft unternahm, freilich unvergleichlich gründlicher und umfassender, als Sokrates, und durch dieselbe erst das wahrhaft philosophische Wissen oder Denken, die Neugestaltung der Philosophie zur absoluten spekulativen Wissenschaft, herbeiführte[2]). Dazu kommt, dass Kant auch gerade so, wie Sokrates, bei seiner Kritik der theoretischen Vernunft in Hinsicht auf die Dinge an sich zum Nichtwissen hinaus kam, und zunächst nur bei der Kritik der praktischen Vernunft im Gebiete der Sittlichkeit die übersinnliche oder transcendentale Wirklichkeit erkannte, und hier zuerst, gleich jenem, das klare wissenschaftliche Bewusstsein der bejahenden konkreten Freiheit erfasste[3]), das in ihm, dem nüchternen Denker, auch selbst, den Sokratischen Enthusiasmus wirkte. Denn so schreibt Rosenkranz: „Wenn Kant eine Leidenschaft gehabt hat, so ist es die der Moralität, der Kampf für die moralische Freiheit gewesen. Der Begriff eines Vermögens, von sich selbst anzufangen, einer mir inwohnenden durch das Gewissen sich offenbarenden Nothwendigkeit, der sich mein Wille wider alles Gelüsten der Willkür beugen muss, begeistert ihn, so oft er ihn denkt, immer von Neuem, stimmt ihn poetisch[4]).“ Und so lautet das Zeugniss eines seiner Zuhörer, Jachmann's: In der Moral, „hier war Kant nicht blos spekulativer Philosoph, hier war er auch geistvoller Redner, der Herz und Gefühl ebenso mit sich hinriss, als

---

[1]) S. Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. I, S. 32 f. Th. II, S. 1 f. 39 f. Aristot. Metaph. *M*, 4. p. 266; hier oben S. 183 f.

[2]) So bemerkt auch Schaller in s. Gesch. d. Naturphilos. Th. II. S. 49 von der neuen mit Kant beginnenden Epoche: „Wenn innerhalb der ersten Periode der neueren Philosophie das Denken voraussetzte, die Wahrheit erkennen zu können, so ist jetzt das Denken vor Allem darauf bedacht, eben diese Voraussetzung aufzuheben. Die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens wird nicht blos unter anderen auch aufgeworfen, sondern sie ist die wichtigste, wesentlichste von allen. Gerade durch diese Reflexion auf das Erkennen, durch dieses Erkennen des Erkennens selbst, soll erst das Denken zum wahrhaft philosophischen, wissenschaftlichen Denken werden.“ Und weiter unten: „War daher in der vorigen Periode der Begriff der Substanz der höchste Begriff, so bewegt sich jetzt das Denken innerhalb des Begriffs der Subjektivität. Das Ich, das Selbstbewusstsein, ist der höchste Begriff.“

[3]) S. Kant Kritik d. prakt. Vernunft S. 8 f., 72 f. u. s. d. Ausg. 1788.

[4]) Rosenkranz Studien Th. I. S. 260.

er den Verstand befriedigte.“ „Wie oft rührte er uns bis zu Thränen, wie oft erschütterte er gewaltsam unser Herz, wie oft erhob er unsern Geist und unser Gefühl aus den Fesseln des selbstsüchtigen Eudaimonismus zu dem hohen Selbstbewusstsein der reinen Willensfreiheit, zum unbedingten Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und zu dem Hochgefühl einer uneigennützigen Pflichterfüllung! Der unsterbliche Weltweise schien uns dann von himmlischer Kraft begeistert zu sein, und begeisterte auch uns, die wir ihn voll Verwunderung anhörten. Seine Zuhörer verliessen gewiss keine Stunde seiner Sittenlehre, ohne besser geworden zu sein[1]).“ Sogar auch in der wissenschaftlichen Methode leuchtet der Geist des Sokrates bei Kant hervor; denn, wie schon Zeller bemerkt, „auch die kritische Methode des letzteren, die er in den epochemachenden Werken allein anwendet, ist nur eine Form der Induction[2]).“ Den durch Kant begründeten Begriff des absoluten Wissens unternahm dann Fichte in seiner „Wissenschaftslehre“ zu entwickeln und zu verwirklichen, aber zuvörderst nur von dem Kantschen Standpunkte, blos als subjectives Denken oder als reine Ich-Lehre, welche allein auf dem sittlichen Gebiete die transcendentale Wirklichkeit erkannte. Noch fehlte der Christlichen Philosophie der Platon, welcher nicht, wie Spinoza und die Eleaten, die Einheit blos des abstrakten Denkens und abstrakten Seyns, sondern die Einheit des bestimmten Denkens und bestimmten Seyns behauptete, und eben die Vernunft, die bei Fichte und Kant eine rein subjektive war, welcher die objektive Wirklichkeit als ein völlig Anderes und Unerkennbares gegenüber stand, als die absolute substanzielle Wirklichkeit selbst erfasste. Dieser Platon in der Christlichen Philosophie trat nach Kant und Fichte hervor in Schelling. „Die Subjektivität des transcendentalen oder rationalen Idealismus, dessen höchste Steigerung das Fichtesche System ist,“ schreibt Fr. Ast, „verklärte der geniale Schelling zur absoluten Vernunftphilosophie, durch die Zurückführung des Idealismus auf den Spinozischen Vernunftrealismus.“ „Das Seyn und Denken, nach dessen absoluter Einheit der transcendentale Idealismus fruchtlos gestrebt hatte,“ „führte Schelling, nach dem Vorbilde des Spinozischen Systems, auf ihre ursprüngliche unbedingte Identität zurück. Diese ist ihm, da er von der rationalen und transcendentalen Philosophie ausging, deren Anhänger er selbst zuvor gewesen war, die Vernunft, insofern sie als die

[1]) Jachmann Imm. Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804. S. 30.

[2]) Zeller a. a. O. Th. I. S. 13. Vgl. Aristot. Metaph. *M*, 4. p. 266, hier oben S. 184.

absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Denn nach Schelling ist kein Reales an sich, sondern nur ein durch Idealität bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste." „Schelling's System ist gediegene Vernunftphilosophie, vom Eleatischen und Spinozischen Vernunftrealismus nur darin unterschieden, dass es das Reale durch das Ideale bestimmt sein lässt[1])." Dass diese Grundansicht die Platonische oder die eigentliche Philosophie der Kunst ist, in der sie auch ausdrücklich die vollkommenste empirische Wirklichkeit erblickt, das springt in die Augen, und wird auch schon von Fr. Ast geradezu ausgesprochen, indem er sie als das „dem Spinozismus nachgebildete und durch den Platonismus belebte System" bezeichnet[2]). Nach der Wiedergeburt der Platonischen Grunderkenntniss und intellektuellen Anschauung in Schelling bedurfte es blos noch des Christlichen Aristoteles, um die Verjüngung des innersten und tiefsten eigenthümlichen Bewusstseins des Hellenischen Geistes in der Christlichen Philosophie zu vollenden, und dieser war Hegel, welcher die Schellingsche Grundlehre anerkannte, wie Aristoteles die Platonische, und nur durch die Stellung des Unendlichen und Endlichen oder des Uebersinnlichen und Sinnlichen zu einander, die Schelling auch blos in der Platonischen poetischen Weise auffasste, nicht befriedigt wurde. Denn völlig treffend sagt Konst. Frantz: „Gegen die transcendenten Ideen des Plato, welche nur in die Welt herabfallen', richtete Aristoteles seine Frage: woher die Bewegung? Im Sinne dieser Frage hat sich auch Hegel gegen Schelling gewandt, und danach, wie Aristoteles, ein System von einer metaphysischen Immanenz aufgestellt"[3]). Die unterscheidende Grundansicht Hegel's ist in der That buchstäblich dieselbige, wie die oben von Zeller dargelegte Grundansicht des Aristoteles. Denn so stellte uns Zeller oben die Grundansicht des Aristoteles dar: dass in dem Begriffe oder der Idee „Platon die absolute substanzielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Prinzip des empirisch Wirklichen erkennt[4])." Und so lautet die Grundansicht Hegel's in seinen eigenen Worten: „dass Nichts wirklich ist, als die Idee," oder „dass der Begriff allein es ist, was Wirklichkeit hat, und zwar so, dass er sich diese selbst

---

[1]) Fr. Ast. a. a. O. S. 428 f. d. Ausg. 1825.

[2]) Fr. Ast a. a. O. § 323. S. 438.

[3]) Konst. Frantz Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus, Berl. 1843. S. 70.

[4]) Zeller a. a. O. Th. I. S. 39. vgl. Th. II, S. 9 f. u. S. 363 f., hier oben S. 183 u. 194 f.

giebt;“ „dass der Begriff Alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisirende Bewegung ist[1]).“ Aus dieser Grundansicht that er den bekannten Ausspruch: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig,“ und lehrte daher auch: „dass die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiss wo sein sollte[2]).“ Ja das ganze System der Philosophie, wie es uns in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse vollständig entwickelt vor Augen liegt, ist nach seiner eigenen ausdrücklichsten Lehre und Bezeugung auf jedem Blatte vom Anfange bis zum Ende gar Nichts weiter, als nur die vollständige dialektisch systematische Ausführung der angegebenen Aristotelischen Grundansicht, so dass es sich auch in demselben Endergebniss und Abschluss, wie die Aristotelische Philosophie, vollendet, dass „die absolute und *alle* Wahrheit die sich selbst denkende Idee“ sei; und damit dies auch der Blindeste ersehen könne, so hat schon Hegel selber diesem Schlussstein seiner Philosophie die gleiche vollendende Lehre des Aristoteles im Griechischen Urtext beigefügt[3]). Mag Hegel die Aristotelische Grundansicht immerhin vollständiger und systematischer in eigenthümlicher genialer Weise ausgeführt haben, obwohl auch seine wissenschaftliche Methode, wie sich aus Heyder's genaueren Untersuchungen ergeben wird[4]), von der Aristotelischen im Grunde so sehr nicht verschieden ist, wie es auf den ersten Anblick scheint; mag er immerhin auch den ganzen Inhalt des Christlichen Bewusstseins seinem System einverleibt haben: so bleibt es doch eben die Aristotelische Grundansicht, die er nur in neuer eigenthümlicher Gestalt entwickelt; so hat er den ganzen Inhalt des Christlichen Bewusstseins doch nur Aristotelisch betrachtet und aus der Aristotelischen Grundansicht zu begreifen vermeint. Noch fehlt also bis heute die Philosophie, deren Prinzip oder eigenthümliche und unterscheidende Grunderkenntniss zugleich in Wirklichkeit das Prinzip oder die eigenthümliche

---

[1]) Hegel Grundlinien d. Philos. des Rechts, Vorrede S. XX. u. Einleit. §. 1. Wiss. d. Logik B. II. S. 374 d. Ausg. 1816.

[2]) Hegel Grundlinien d. Philos. d. Rechts, Vorrede S. XIX u. Encyklop. d. philos. Wissensch., Einl. S. 8 f. d. Ausg. 1827.

[3]) Hegel Wiss. d. Logik B. II. S. 371 f. u. Encyklop. d. philos. Wissensch. § 236 u. 574. Vgl. Zeller a. a. O. Th. II. S. 9 f. (hier oben S. 195 f.) u. S. 434—38.

[4]) S. Heyder Krit. Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik. Erlangen 1845.

und unterscheidende Grunderkenntniss der Christlichen Welt selbst wäre, nur in der philosophischen Form, kurz, die sich als die wirkliche wissenschaftliche Verklärung der Christlichen Offenbarung und des gesammten aus ihr fliessenden eigenthümlichen religiösen und sittlichen Lebens der Christlichen Welt gerade so auswiese, wie die Platonische Philosophie sich als diese Verklärung des Hellenenthums erwiesen hat. Denn die Offenbarungsphilosophie, welche neuerdings von Schelling versucht worden ist, vermag keine höhere Bedeutung anzusprechen, als die, dass sie in tiefer richtiger Ahnung schon auf das Endziel hinzeigt, an welchem auch die gesammte Christliche Philosophie, wie die Hellenische, sich vollenden muss, und sich vollenden wird, so gewiss, als die Chrisliche Welt ihr eigenes, von dem des klassischen Alterthums verschiedenes und höheres Prinzip hat.

Wer diesen Entwickelungsgang und gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in der Christlichen Welt noch bezweifeln kann, dem muss er aus dem Einflusse vollends klar werden, welchen dieselbe vornehmlich seit ihrem Eintritt in den Gedankenkreis des klassischen Alterthums thatsächlich ausgeübt hat und fortdauernd ausübt. Gleichwie nämlich die Hellenische Philosophie auf ihren Morgenländischen Erkenntnissstufen die sittliche Verwirklichung jener Weltansichten, die Herstellung Schinesischen und Indischen Lebens auf dem Hellenischen Boden, erstrebt und theilweise durchgesetzt hat: so erstrebt die Christliche Philosophie, nachdem sich in ihr die Erkenntniss des klassischen Alterthums verjüngt hat, deren sittliche Verwirklichung, die Herstellung antiken republikanischen Lebens auf dem Christlichen Boden, und nicht mit geringerem Erfolge, da die geistige Errungenschaft des klassischen Alterthums, wie im ersten Theile der Untersuchung gezeigt worden[1]), schon von Anfang als grundwesentliches Element sowohl in der eigentlichen Grundanschauung, als in der Erziehung und ganzen Geschichte der Christlichen Welt ihre zwar eingeschränkte, aber in der gehörigen Einschränkung vollberechtigte Geltung behauptet. Daher konnte es geschehen, was sonst unbegreiflich wäre, dass in Frankreich, nachdem dort eben der Skeptizismus und Materialismus, den wir vor und in der Zeit des Sokrates auch in Hellas erblicken, weitere Verbreitung gefunden und das Christliche Volksbewusstsein unterwühlt hatte, bei der bekannten politischen Verwirrung im Jahre 1792, gerade in der Epoche der Christlichen Philosophie, wo sie in den Gedankenkreis des klassischen Alterthums einge-

[1]) S. oben. S. 100 f.

treten war und sich in ihr das Sokratische oder Hellenische Bewusstsein der Freiheit verjüngt hatte, jenes Zerrbild des antiken Freistaates, selbst mit dem Kultus der Vernunft, aufgepflanzt wurde. Daher wurde von Neuem im Jahre 1848 hauptsächlich durch den Einfluss der Junghegelschen Schule, welche ausdrücklich eben die allgemeinere Verbreitung und sittliche Verwirklichung der Hegelschen Lehre zum Ziele hatte und lange Zeit fast die gesammte Presse beherrschte[1]), die bekannte republikanische oder demokratische Bewegung beinahe auf dem ganzen Festlande Europa's hervorgerufen, und fahren die Anhänger und Sprösslinge dieser Schule, von denen die Häupter in jenem lächerlichen Central-Comité zu London vereinigt sind, noch heute fort, die Herstellung des republikanischen Lebens und selbst des Kommunismus, der im Grunde auch nur eine Karikatur des Platonischen Staatslebens ist, der Christlichen Welt als den Beginn des goldenen Zeitalters zu verkündigen und thöricht zu erstreben. Denn wenn Hegel selber, da er mit seinem Gemüthe allerdings in der Tiefe der Christlichen Welt wurzelte, noch die Christliche Staatsverfassung als die sittliche Verwirklichung seiner Aristotelischen Grundansicht entwickelt hat, so erkannten seine Nachfolger weit richtiger, in welcher Sittlichkeit diese Philosophie ihre wahre Verwirklichung gefunden hat und jetzt von Neuem finden würde. David Strauss, ohne Zweifel der geistig bedeutendste und vollendetste unter allen Schülern Hegel's und zugleich derjenige, welcher der Hegelschen Lehre bei den Gebildeteren den tiefsten und weitesten Einfluss eröffnet hat, sagt am Schlusse seiner Schrift: Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, mit ganzer Offenheit: „Die freie harmonische Menschlichkeit des Griechenthums, die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit des Römerthums ist es, zu welcher wir aus der langen Christlichen Mittelzeit, und mit der geistigen und sittlichen Errungenschaft von dieser bereichert, uns wieder herauszuarbeiten im Begriffe sind.“ Nach ihm ist die ideale Sittlichkeit die des klassischen Alterthums, nur bereichert mit der Christlichen Errungenschaft: das treue Abbild der Hegelschen Philosophie, welche sich eben als die Aristotelische d. i. als die vollendete, tiefste Erkenntniss des klassischen Alterthums erwiesen hat, nur bereichert und ausgeschmückt mit dem Inhalte des Christlichen Bewusstseins. So vermeint selbst der besonnene David Strauss im Verein mit den übrigen Anhängern der Hegel-

[1]) Was haben nicht z. B. allein die von Arnold Ruge herausgegebenen Halleschen und Deutschen Jahrbücher gewirkt! Ueber diese wurde schon lange vor 1848 geurtheilt und ausgesprochen, ihr Einfluss würde noch zu einer Europäischen Macht erwachsen.

schen Lehre den grossen Gang der Weltgeschichte, die dem klassischen Alterthum und dem Christenthum vielmehr die umgekehrte Stellung angewiesen hat, umwenden zu können, und ist so verblendet, den erleuchtetsten Fürsten, gegen den er die genannte Schrift gerichtet hat, welcher auf der wirklichen Höhe nicht des philosophischen Zeitgeistes, aber der Weltgeschichte steht, und seinem Volke eben den Staat, den der weite Fortschritt der Weltgeschichte fodert, nämlich den wahrhaft Christlichen, herstellen möchte, desshalb des Rückschrittes zu zeihen. Was so David Strauss und Andere aus der Hegelschen Schule mehr oder minder klar theoretisch entwickelt haben, das haben die Urheber der jüngsten Bewegung, nachdem bereits in der Kirche aus demselben Samen die sogenannten freien Gemeinden und Deutschkatholiken aufgegangen waren, auch im Staate praktisch zu verwirklichen versucht. Dies bezeugen sie selber. Denn um nur Denjenigen zu vernehmen, welcher der Hegelschen Philosophie am fernsten zu stehen scheinen kann, so sagt Mazzini, der bekannte Häuptling bei der republikanischen Bewegung in Italien, gleich im Vorworte seines Werkes: Italien und die moderne Civilisation, mit ausdrücklichen Worten: dass es sich darum handle, mit der Geschichte zu brechen, und unser Leben neu aufzubauen auf der Grundlage der Hegelschen Logik, „an die Stelle des alten todten Glaubens die starken und unerschütterlichen Ueberzeugungen der Vernunft und der modernen Wissenschaft zu setzen.“ Auf dieselbe Quelle ihrer Weisheit weisen unmittelbar oder mittelbar bei genauerer Nachfrage jene übrigen Baumeister der neusten Weltgeschichte zurück, deren abenteuerliches Unternehmen natürlich an dem wirklichen Eckstein, den sie verwerfen, zerschellt ist, oder, wo es noch jetzt im Fortgange erscheint, noch zerschellen muss, und nur als Ferment die kräftige Entfaltung des Lebens, welches das Christliche Prinzip fodert, beschleunigen wird, wie schon gegenwärtig die aufblühenden Vereine für die innere Mission und andere Zeichen der Zeit erkennen lassen. Doch das Angeführte genügt, indem hier blos die Leuchte angezündet werden sollte, bei welcher Jeder selber die ganze jüngste Bewegung, die aus dem Volke, und nicht aus der philosophischen Schule hervorgegangen sein soll, in dem rechten Lichte erblicken und die wahren Urheber überall, auch wo sie im Hintergrunde stehen, entdecken wird.

Sowie aber diese Beleuchtung die eigentliche Natur und Wurzel der ganzen jüngsten Verwirrung aufdecken soll, so soll sie damit auch gleichzeitig Versöhnlichkeit stiften, indem sie klar zeigt, dass jene Verwirrung nicht vom bösen Willen hervorgerufen, wenn auch natürlich benutzt

worden ist, sondern von dem Gesetz der geistigen Entwickelung, das sich in der Geschichte der Christlichen Philosophie mit der gleichen Nothwendigkeit, wie in der Geschichte der Hellenischen, vollführt, und dem die Urheber, sich selbst unbewusst, nur als Werkzeuge dienen. Dasselbe Gesetz, welches die Verwirrung hervorgerufen hat, wird auch (und damit soll diese Beleuchtung nicht blos Versöhnlichkeit, sondern auch Beruhigung schaffen) die herrlichste Lösung herbeiführen, wann die Philosophie in der Christlichen Welt ihr eigentliches Endziel erreichen, und dann aus der eigenen klarsten Erkenntniss selber verkündigen wird, was ihr jetzt vergeblich der grosse Apostel und die Erfahrung lehren: „Einen anderen Grund kann Niemand legen ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus."

Inhalt.

B. Das klassische Alterthum.

S. 74—98.

C. Die Christliche Welt.

S. 98—123.

Zweiter Theil.

Die Geschichte der Philosophie und ihre Stellung zur Religion.

S. 124—230.

B. Die Philosophie in der Christlichen Welt.

S. 213-230.

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.



Aus dem Verlage von Ferdinand Hirt in Breslau

Studien und Andeutungen

im Gebiet

des altrömischen Bodens und Cultus

von

Jul. Athanas. Ambrosch,
Doctor der Philosophie und Professor der Alterthumskunde an der Universität zu Breslau.

[illegible]

Mit einem Plane des Forum Romanum und der Sacra Via.

Preis 1½ Rthlr.

Uebersicht des Inhalts:

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.



